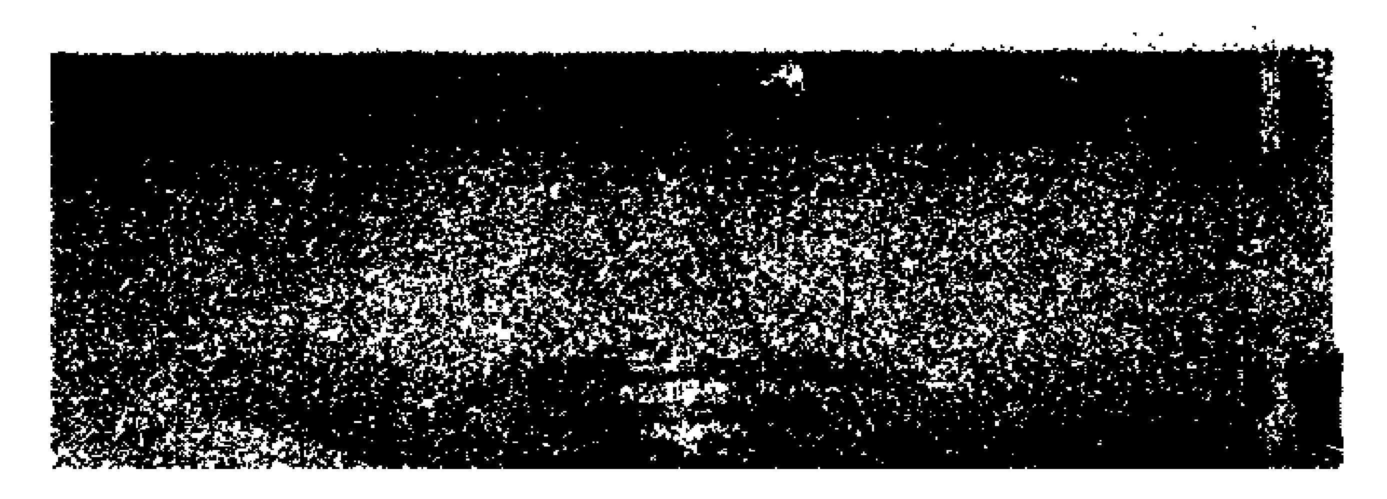








روائع الفكر
الإنسانى

الفلسفة الفرنسية
من ديكارت إلى سارتر ...

تأليف جان فال
ترجمة فؤاد كامل
مراجعة الدكتور فؤاد زكريا

دار الثقافة للنشر والتوزيع
القاهرة - ت . ٩٠٤٦٩٦
٢ ش سيف الدين المهراني الفجالة

تصدير المؤلف

ينبغي أن يقال في مبدأ الأمر انه لا الفلسفة تنفصل عن ضروب النشاط الانسانية الأخرى ، ولا فرنسا تنفصل عن غيرها من الامم. والواقع أن القرن الثامن عشر الفرنسي حين اطلق اسم الفلاسفة على رجال كانوا في حقيقة الأمر ادباء أكثر منهم فلاسفة ، فانه جعلنا نشعر — عن حق تماما — بأن الفلسفة ليست مجالا مقصورا على اشخاص محترفين • وعلى هذا ينبغي أن يحسب أى تاريخ للفلسفة الفرنسية حسابا لأدباء عظام من امثال مونتاني وروسو •

وتاريخ الفلسفة الفرنسية لا ينفصل — بخاصة — عن تاريخ العلم ، فديكارت — مثلا — لا يمكن أن يفهم دون الرجوع الى العلم في عصره ، والى جاليلو ، كما لا يمكن ان يفهم فولتير دون نيوتن ، أو بوترو Boutroux دون هنرى بوانكاريه Henri Poincaré •

وكذلك لا تنعزل الفلسفة الفرنسية عن الفكر الأوروبي او عن الفكر العالمي • فكيف نفهم ديكارت دون منازعاته مع هوبز وكثير غيره ، وكيف نفهم فولتير دون بيـسكون ولوك ، ومين دى بيران Maine de Biran ولاشـليـيه Lachelier وبوترو دون ليبنتس وكانت ؟

ومع ذلك ، فمن الممكن كتـــابة تاريخ للفلسفة الفرنسية ، وسنحاول هاهنا أن نضع تخطيطا لهذا التاريخ •

فهدفنا هو تقديم عرض للفلسفة الفرنسية كما تكونت وتطورت من القرن السادس عشر حتى القرن العشرين • وليس من شك في اننا نستطيع ان نرجع الى ابعد من ذلك ، وان نذكر جميع الاسماء التي جعلت من العصر الوسيط الفرنسي عصرا مرموقا ، وأن نتحدث في مجال الفلسفة العلمية عن مدرسة باريس التي كشفت لنا عنها مؤلفات بيير دوهم Pierre Duhem البديعة • ولكننا سنتخذ نقطة البداية ــ في هذا الكتاب ــ من مونتـــاني • ولقد أوضـــح ليون برونشفج Léon Brunschvicg في كتابه الرائع عن : « ديكارت وبسكال بوصفهما قارئين لمونتاني » تاثير مونتاني توضيحا وافيا بحق • فعنده استعاد الوعي وعيه بنفسه ، كما فعل من قبل عند سقراط • وقد أراد مونتاني أن يبين لنا الشكل الشامل للوضـــع الانساني • ولقد كان في تأكيده لملكة الحكم le jugement التي هي ــ على حد قوله ــ أعدل هبة منحتنا اياها الطبيعة ، يعد رائدا للنزعة العقلية rationalisme: وبتساؤله المستمر يعد رائدا للنزعة الشكية scepticisme ، كما يمكن أن نبين أن فولتير ورينان انمـــا كانا يواصلان اتجاها من بين الاتجاهات العديدة التي أرسى هو دعائمها ، وهو ــ من عدة وجوه ــ ضروري لفهم بسكال • وقد وجد فيه القرن الثامن عشر رائدا من رواد عبادة الطبيعة culte de la nature، كما أنه في تأكيده للحركة المستمرة التي تتخذها حالاته الشعورية يعد سلفا لفيلسوف من الفلاسفة الفرنسيين العظام هو برجسون • وعلى هذا النحو يسري تأثير مونتاني خلال تاريخ الفكر الفرنسي •

القرن السابع عشر

بينا يقول قارىء آخر لمونتانى هو شكسبير — على لسان هملت : « ان أوجد أولا أوجد ، هذا هو السؤال » ، يجيب ديكارت على هذا السؤال فى صورة حاسمة بالنسبة لتطور الفلسفة الحديثة كلها •

ولقد كان مطمح ديكارت هو أولا أن ينفذ ببصره فى وضوح الى أفعاله ، وأن يمشى فى هذه الحياة مشية الواثق • بيد أن هذا أيضا كان مطمح رجال عصر النهضة : أن يجعلوا الانسان سيدا للطبيعة ومالكها لها ، وأن يجعلوه ينتصر على العقبات جميعا ، (وهو ماقال به برجسون فيما بعد) ، وربما على الموت نفسه • ومن أجل هذا كان لابد له من العلم • فالعلم هو القوة ، سواء فى نظر ديكارت وفى نظر بيكون • وديكارت — شأنه فى ذلك شأن كونت — يرى أنه لابد من المعرفة للتنبؤ ، وبالتالى للسيطرة • واذن فينبغى أن نجد شيئا صلبا ثابتا فى العلوم •

وربما تجادلنا طويلا — جدلا لا طائل وراءه — عمن يكون مؤسس الفكر الحديث : أهو ديكارت أم بيكون ؟ فقد كان أحدهما

أكثر عناية بالتجربة (أو على الأقل هو الذى وضع قواعد التجريب)، والآخر أشد عناية بالعقل ، غير أن كليهما يخضع بلا شك فى نقاط معينة ــ لتأثير الفكر الاسكلائى • ولكن الأمر الذى لا جدال فيه هو أن فرنسا حين أخرجت ديكارت الى الوجود ، قد انجبت العقل الذى حدد مجرى المحاولات الميتافيزيقية العظيمة فى القرن السابع عشر ، ذلك العقل الذى أطلق عليه اسم « أبى المثالية الحديثة » • ولقد كان نفس الفيلسوف الذى خلص معرفة النفس من كل الكيانات entités الاسكلائية ، هو نفسه الذى خلص علم الأجسام والحركات من كل التصورات الشائهة التى أريد تطبيقها على النفوس والأجسام فى آن واحد •

ولكى نتحدث بطريقة شافية عن ديكارت ، ينبغى أن نعرض مذهب القديس توما ، ومن قبله مذهب أرسطو بعلله الأربعة التى لم يحتفظ ديكارت منها ــ بنفحـــة من نفحات العبقرية ــ الا بواحدة فحسب (وهى العلة الفاعلة la cause efficiente التى وحد بينها وبين العلة الصورية) وبنفوسه المتعددة التى لم يحتفظ ديكارت منها ــ بنفحة أخرى من نفحات العبقرية ــ الا بواحدة فحسب ، وبأنواع التغير الكثيرة التى قال بها والتى لم يحتفظ ديكارت الا بواحد منها هو الحركة الموضعية (الحركة فى المحل) • وعلى هذا كان ديكارت هو المطهر الأعظم ، le grand purificateur على حد تعبير خصمه بسكال الذى كان (مع كانت) أهم خصومه •

ومن المستحسن أن نعيد الى الأذهان طبيعة الجو الذى نما فيه فكر ديكارت ، حيث امتزج تأثير مونتانى وشارون Charron والرواقيين بتأثير اليسوعيين (الجزويت) ورهبان « روزكروا » (١)

---

(١) طائفة من الرهبان المتقشفين الالمان فى القرن السابع عشر • (المراجع)

وحيث قام الأب « مرسين » Mersenne بدور الوسيط بين العلماء والفلاسفة ، وحيث عمل « سوربيير » Sorbières على نشر فلسفة « هوبز » .

لكي نتحدث عن ديكارت ، يجب أولا أن نرى ديكارت في الرابعة والعشرين من عمره ، ديكارت الذي تراءى له في نوفمبر ١٦١٩ و ١٦٢٠ أساس اختراع رائع ، والذي رأى بين ومضات النار في أحد أحلامه معجم العلوم الانسانية ، وديوان الشعراء . وكان معنى حلمه هذا ، في رأيه ، هو أن للشعراء أحكاما تحمل من المعاني أكثر مما تحمله الأحكام التي نجدها في كتابات الفلاسفة ، وأن الحماسة وقوة الخيال يخرجان من الشعراء في يسر وتألق بذور حكمة لا يتاح صدورها عن عقل الفلاسفة . لقد كان ديكارت مهيا لتلقي التجارب الصوفية ، وقد تلقاها بالفعل . وفي هذا الوسط الذي يتكون – على وجه الدقة – من تلك التجارب أتاه كشفه وليله، وحلمه .. غير أن هذا الليل ، وذاك الحلم كان مقدرا لهما أن يجلبا له الوضوح ، فثمة وحدة في العلم ، ولا تقتصر الوحدة على الهندسة والجبر فحسب (وهو ما أثبته اثباتا رائعا) – بل ان من الممكن أن تتحد العلوم جميعا . وهكذا نجد أن الحماسة والالهام موجودان في أساس الكشف الديكارتي . وفي نفس الوقت الذي تصور فيه سلسلة العلوم الهائلة التي سوف تضم الكون بأسره ، كتب قائلا : ان في الأشياء قوة فعالة فريدة هي الحب والاحسان والانسجام . وكان من بين المعجزات الثلاث التي عددها ، معجزتان هما من عقائد الدين : الخلق والتجسد ، بيد أننا نستطيع أن نقول ان المعجزة الثالثة هي الخلق والتجسد فينا نحن ، أعني حرية الاختيار الانسانية .

وينبغي أن نعرض لديكارت وهو في الثالثة والثلاثين من عمره ، حين أصبح صاحب منهج يسمح لنا بالوصول الى العلم العام

للنظام والقياس .. منهج لم تكن الرياضيات الا غلافه فحسب .
وهذا المنهج مؤلف « من حدس بالطبائع البسيطة ومن الاستنباطات التي ليست الا حدوسا متتابعة ، على حين ان الاحصاء يمهد للحدس والاستنباط ويدعمهما ، وكلما هبطنا نحو الاحصاء اتسع الدور الذي تقوم به الذاكرة ؛ ولكن كلما صعدنا صوب الحدس ، تضاعفت استثارة الروح .

والحق أن قضية « أنا أفكر ، اذن فأنا موجود» من جهة ، ورد معارفنا بالعالم المادي كلها الى المقارنة بين تلك الأشياء الشديدة الوضوح والتميز ، وهي المقادير les grandeurs من جهة أخرى ، هما نتيجتان لهـــذا المنهج . أما الحركة ، فبدلا من أن تحتاج الى التعريف والتقسيم الى أنواع مختلفة كما أراد أرسطو ، فانها عنده فكرة واضحة متميزة ، وذات طبيعة واحدة في كل الأحوال .

ولابد أيضا ، عند الكلام عن ديكارت ، من أن نشير الى المحادثة التي دارت بعد ذلك بسنوات عشر بين ديكارت وبيريل Bérulle عندما عرض ديكارت عليه فلسفته بوصفها قادرة على تدعيم الدين ، كما ينبغي أن نشـــير الى تصرفه الحذر الذي منعه ــ غـــداة ادانة جاليليو ــ من نشر بحثه « في العالم » .

غير أن هذه الواقعـــة الأخيرة لا ينبغي أن تجعلنـــا ننظر الى ديكارت على أنه الفيلسوف الذي يضـــع قناعا رسم تحته هو ذاته ملامحه مرة ، ورسمها الناس عديدا من المرات . فليس هناك من هو أصرح من ديكارت ، وليس هناك من يكشف لنا عن وجهه سافرا كما يكشفه ديكارت . فهل نعيد هاهنا كافة مراحل تفكيره التي يقارنها هو نفسه بعديد من الانتصارات ؟ وهل نلح على خصائص الشك عند ديكارت ، تلك الخصائص التي كانت معقدة تعقيدا أشد كثيرا مما يبدو للوهلة الأولى ، وعلى ما لم يتعرض للخطر بسبب هذا

الشك (الدين ، الأخلاق ، الافكار) ، وعلى مسير الشك ، وعلى دور الارادة ، وعلى الاستعمال السليم للشك ، ذلك أننا نستطيع أن نبين كيف أن الشك يتضمن ويلزم عنه « الكوجيتو » . ومعيار الأفكار الواضحة المتميزة ، ويمهد للتمييز بين الأشياء الروحية والأشياء المادية ، ويمهد أيضا للبرهان على وجود الله ؛ ان الشك المنهجي الذى ينتصر عليه ديكارت نتيجة لتطرقه نفسه فيه ، والذى أخرج أبهر النور من أحلك الظلمات ... هذا الشك هو التمهيد الضرورى للمنهج .

هل نتحدث عن هذه العبارة « أنا أفكر ، اذن فأنا موجود » التي ينبغي تحليل كل حد من حدودها ؟ ان الفكر عند ديكارت هو كل حالة من حالات الشعور والعاطفة والارادة ، كما أنه فعل العقل أيضا ، ولكن حين أقول : « أنا أفكر ، اذن فأنا موجود » فاني أفكر بمعنى أضيق (أفكر عن طريق فكرة واضحة متميزة لدى) في أنني أفكر (بالمعنى الواسع) ،وبهذا المعنى يمكن القول : أنا أفكر في أنني أفكر ، اذن فأنا موجود . ولهذا فان تفكير الذات المفكرة عند ديكارت شبيه بتفكير الله عند أرسطو : فهو تفكير في التفكير ، ولكن بمعنى أدق ، اذ أن لفظ « تفكير » الأول ليس هو بعينه لفظ «تفكير» الثاني .

ولكن ما هو الوجود الذى يعنيه بعبارة «أنا موجود» Je suis انه وجود كائن مفكر ، وحتى هذه اللحظة لا نعرف وجودا سواه ، ولهذا كان ديكارت أبا المثالية الحديثة ، فهو يبدأ من الفكر وينتهي الى الفكر ، كما يقول هاملان Hamelin .

لم يبق لنا الا أن نشرح لفظ « أنا » je .لفظ « اذن » donc ولفظ « أنا » التى هى ضمير المتكلم في « الـــكوجيتو » . تبين أن ديكارت ، على خلاف وليم جيمس حين قال : « انه يفكر في » Il pense en moi كان يشعر شعورا مباشرا بحضور شخصه ،

لا يخص ديكارت الفاعل الحي كما كان يمكن أن يقول فيلسوف ككير كيجورد (الذى قال : « أنا أفكر ، اذن فأنا غير موجود ») ، وانما يخص ديكارت من حيث أنه يفكر •

أما كلمة « اذن » فتطلب مزيدا من التفسيرات• ولعل ديكارت كان مخطئا حين قال « اذن » • ذلك أن هذه الكلمة توحي الينـــا بفكرة أن هناك ما يشبه الاستدلال (وهذا ما ذهب اليه هاملان ، وأعتقد انه كان في ذلك على خطأ) وهذا الاستدلال هو : كل ما يفكر موجود ، وأنا أفكر اذن فأنا موجود • ولكن لا ، فديكارت لا يدرك الوجود في الفكر الا عن طريق الحدس ، اعني بواسطة ادراك فورى saisie instantanée ، ولا وجـــود هنا لأى اســـتدلال أو لأى تعاقب للزمان • وليس من شك أنه من الممكن أن يوضع «الكوجيتو» على هيئة استدلال ، وهذا ضرورى للعقول البطيئة ، أما بالنســبة لديكارت ـ فقد أدركه ـ ان صـــح هذا القول ـ في لحظة أسرع وأشد فورية من اللحظة التى انتقل فيها أفلاطون من الافتراض الأول الى الافتراض الثاني في محاورة « بارمنيدس » كما يثبت ذلك حين يكتب أحيانا « أنا افكر ، أنا موجود » •

وعبـارة « أنا أفكر اذن أنا موجود » واحدة من تلك اللمع الروحية التى تحدث عنها ديكارت في رسالته الى الماركيز نيوكاسل Newcastle وبواســطتها يكتشف من جـــديد نظرية الطبائع البسيطة التى أجملها في كتابه الأول ـ الذى يعد بمعنى معا أعظم كتبه عبقريةـ وأعنى به كتابه«قواعد لهداية العقل» Règles pour la direction de l'Esprit • وهذه الطبائع البسيطة ـ هي على سبيل المثال ـ الفكر ، والجوهر والامتداد والوجود • غير أن ديكارت ـ مدفوعا برؤية غاية في العمق ـ يضع أيضا بين هـذه الطبـائع البسيطة علاقات مثل : اثنان مضافة الى اثنين تساوى أربعة ، ومثل « أنا أفكر ، اذن فأنا موجود » • وهكذا توجد طبائع بسيطة مركبة

simples complexes على ما فى هذا من مفارقة ـ مثلما سنرى فيما بعد ان ديكارت ، ذلك الفيلسوف الذى يعرض فى كثير من الأحيان على أنه فيلسوف بسيط كل البساطة ـ كان يقول بجواهر مركبة • substances complexes

وماقلناه يكفى لكى نفهم كيف استخلص ديكارت من عبارة « انا أفكر ، اذن فانا موجود » نظرية الحقيقة ، ومؤداها : ان الحقيقة صفة لكل فكرة واضحة متميزة ، أعنى لكل فكرة لا يمكن أن تختلط بأية فكرة أخرى ، ولما كانت هذه الخاصية الأولى لا تكفى ما دامت اللذة والألم لا يمكن أن يختلطا بغيرهما ـ فانه ينبغى ألا تحوى هذه الفكرة فى ذاتها سوى عناصر متميزة •

وعلى ذلك ، فعلى الرغم من أن ديكارت لم يورد عبارة « أنا افكر ، اذن فانا موجود » فى كتابه « قواعد لهداية العقل » الا كمثل على المنهج ، أعنى فى هذه الحالة ، كمثل على الحدس ، فان نظرية المنهج ليست فى حقيقة الأمر الا تكملة لنظرية الواقع théorie de la réalité ولاحقة لها •

ولهذا السبب عينه لم يفكر ديكارت فى أن الكوجيتو عبارة عن استدلال ، ولم يجعل منهجه يسبق ميتافيزيقاه (وان أوحى « مقال فى المنهج » بهذا المظهر) ، ذلك أنه يعتقد أن الجزئى ـ وهو جزئى ميتافيزيقى يختلف عن الجزئى عند التجريبيين ، ولكنه جزئى مع ذلك ، وأكثر واقعية بالنسبة لديكارت من الجزئى عندهم ـ هذا الجزئى أو الخاص يأتى متقدما على كل ما هو عام •

ومنذ اللحظة التى أقول فيها : « أنا أفكر ، اذن فانا موجود » أستطيع أن أستنتج أننى أوجد بعدد المرات التى استطيع أن أقول فيها هذه العبارة • ولما لم يكن من المشروع أن أضع وجودى الا أن كان فى استطاعتى أن أقول ذلك فى كل لحظة ، فلابد أن نؤكد أن

الفكر لا يتوقف في مطلقا ، أو كما يقول ديكارت ، ان النفس تفكر دائما • فلا مكان فيها لما سيسمى فيما بعد باللاشعور • بل ان كل شيء شفاف بالنسبة للنفس . وفي النفس •

هانحن أولاء قد وصلنا الى فكرة « النفس » • ولقد سبق أن قلنا ان ديكارت لا يحتفظ من نفوس أرسطو الا بنفس واحدة هي النفس المفكرة ، أو النفس العاقلة • ونستطيع أن نقول انه ماكان ينبغي عليه أن يحتفظ حتي بهذه ـ وهذا ماقاله « كانت » بالفعل • ولكن هذا هو ما حدث • فديكارت يحتفظ بالتصـــور الأسكلائي للجوهر (مع توحيده بطريقة جديدة بين الجوهر وصفته الأساسية) والحق أننا نستطيع أن نتابعه في يسر حين يتصور وجود « الأنا » على أنه فكر (في نفس الوقت الذي يتصـــور فيه الفكر على أنه موجود) ، أما حين يستخدم لفظ « عقل » أو « نفس » فان متابعتنا له تغدو أصعب •

ومهما يكن من أمر ، فان ديكارت يمضي في طريقه : فنحن نرى أن النفس تعرف قبل الجسم ، مادامت تعرف في هذه اللحظة (لا وجودها فحسب ، بل ماهيتهـــا كذلك ، ذلك لأننا بواسطة ما هيتها قد أدركنا وجودها ، فحققنا بذلك ، على نحو معين ، ذلك الربط بين الماهية والوجود الذي سنرى كيف سيتحقق في الله على نحو آخر) ، على حين أننا لا نعرف في هذه اللحظة ان كان الجسم موجودا • وفضلا عن ذلك فالنفس تعرف معرفة أفضل من الجسم ، اذ أن المعرفة ليست عند ديكارت هي المعرفة كما يراها جاسندي : أعني التحليل بالطريقة التي يقوم بها الكيميائي (وان يكن هناك شيء يشبه عملية كيمياء منطقية في تتبع الطبائع البسيطة) ، وانما هي العثور على الصفات • على أننا اذا رأينا صفة شيء ما ، فلابد أن يكون عقلنا متصفا بصفة تسمح له برؤية تلك الصفة في ذلك

الشيء • وعلى هذا تظل النفس دائما أغنى في الصفات من الأشياء ، ومن ثم فانها تعرف معرفة أفضل •

وهكذا نتبين الى أى مدى كان بسكال على حق حين قال ان « أنا افكر » شيء مختلف تمام الاختلاف عند ديكارت الذى يؤسس عليها مذهبه ــ عنها عند القديس أغسطين الذى يقولها عابرا •

ولكننا لم ننته بعد من كافة نتائج الكوجيتو أو بالأحرى من الدوبيتو (أنا أشك) ــ اذا شئنا أن نأخذه في صيغته الأولى ، فقد رأينا سلسلة من النتائج تبدأ من الشك وتسير الى الفكر والى وجودى بوصفه شيئا مفكرا • وسنرى سلسلة أخرى اذا قلنا : أنا اشك ، اذن فأنا ناقص ، اذن فان لدى فكرة الكامل ، اذن فالكامل موجود• هذا هو البرهان الأول على وجود الله الذى يلخصه ديكارت أحيانا بطريقة خاطفة على هذا النحو : أنا أشك ، اذن فالله موجود •

ولاشك في أن الله ضرورى بالنسبة لديكارت • والواقع أن الشك المنهجي قد قضى ــ في أثناء تقدمه ــ على ضروب اليقين الحسية ، ثم على الشعور بالواقع ، وأخيرا على يقين الرياضيات نفسه •

ألا يمكن أن يكون هناك جني خبيث يعمد الى خداعنا ؟ ليس من شك في أننا كان في استطاعتنا أن نقول : فليخدعني ماشاء له الخداع ، فان وجودى لن ينقص شيئا ، ذلك أنه لكى أخدع ، يجب أن أفكر ، ولكى أفكر لابد من أن أوجد ، فالكائن المخدوع موجود • بيد أن هذا حتى الآن هو اليقين الوحيد ، مع يقين الأفكار الواضحة المتميزة التي هي أسس الرياضيات • أما كل مايستند على الذاكرة ، أو على الخيال أو على الادراك الحسى ، فمازال عرضة للشك • بيد أن كل استدلال يقتضى الذاكرة ، واذن فالجنى الخبيث يستطيع أن

يندس في ثنايا الاستدلال ، وأن يزيف الصور ، فلابد من طرد هذا الشبح الذى يحيل كل شيء الى أشباح • وينبغي أن نجعل الواقع يظهر مكان هذا الطيف ، وأن نستبدل النهار الواضح بتلك الأشباح • ذلك أن اله ديكارت هو بالفعل « اللوغوس » Logos وهو العقل • والاعتراف بالله عنـــد ديكارت ـ كما أثبت ذلك هاملان ـ معناه الاعتراف بأن أساس الواقع معقول • أما الجنى الخبيث فهو رمز اللامعقولية l'irrationalité • ولن نستطيع أن نؤسس العلم أو نعتقد في وجود أشباهنا ، أو نؤمن بالعالم اليومي، عالم النهار ، الا بعد أن نتخلص من هذا الجنى •

وبضربة واحدة ، نكون بذلك قد أضفينا على معيار الأفكار الواضحة المتميزة الذى لابد أننا قد اعترفنا به من قبل (والا كنا دائرين في حلقة مفرغة) ، لا أقول برهانا ، وانما مزيدا من الضمان أو مايشبه التفسير أو التبرير •

وهكذا نستطيع أن نرى في يسر لماذا لم يكن من الممكن أن تكون براهين ديكارت هي براهين القديس توما : فديكارت لا يستطيع أن يبدأ من النظر الى العالم ، لأنه لا يعرف ان كان العالم موجودا ، كما أنه لا يملك الحق في أن يقبل بسهولة ميلنا الطبيعي الى التوقف في سلسلة العلل • وانما يتجه ديكارت رأسا الى الله ابتداء من الفكر ، وفورا ، دون تدخل أى شيء صادر عن الادراك الحسى أو الذاكرة •

ويسمي ديكارت برهانيه الأولين على وجود الله : برهانين بواسطة المعلولات par les effets • ذلك أن ديكارت يصوغ برهانه الأول على وجود الله بواسطة تطبيق لمبدأ العلية ، وهو تطبيق يمكن أن يكون موضع جدل • فهنـــاك بين الأفكار الموجـودة فينا أفكار مكتسبة من الحس adventices وأفكار مؤلفة factices وأفكار فطرية innées ، ولا صعوبة هنـــاك في تطبيق مبدأ العلية على الأفكار

المؤلفة • فاضغاث الأحلام والحيوانات الاســـطورية اشكال خيالية ننتجها مستعينين بتجميع أفكار سابقة ، كما لا توجد اية صعوبة ـ اللهم الا صعوبة وقتية ـ بالنسبة للافكار المكتسبة من الحس : فالأفكار التي تتعلق بمنضدة او مقعد أو حصان ، نستطيع ان نقول عنها في يسر ، اذا اثبتنا وجود العالم الخارجي . انها آتية منه ، وفي انتظار اثبات ذلك ، نستطيع أن نقول انها صادرة عنا ، اذ اننا أكمل من هذه الأفكار . وعلى هذا نستطيع ان نخلقها • وعلى هذا النحو يحاول ديكارت تطبيق مبدأ العلية على مضمون الأفكار ، وهو يستطيع أن يطبقه في سهولة على معظم الأفكار الفطرية التى توجد على نحو لا تستطيع معه أن تكون فطرية بالنسبة لعقلي دون أن يكون شيء آخر سوى تركيبها هو الذى أحدثها • ولكن هاهى ذى فكرة اللامتناهى أو الكامل • هذه الفكرة موجودة فى ، مادمت فى لحظة الشك أشعر بنقصى • على أن هذا الحضور فى لكائن كامل أتمثله يقتضى ـ لا مجرد وجود عقلى الذى يفكر ، بل وجود الكائن الكامل الذى أفكر فيه •

وهكذا ننتقل من الوجود الفعلى لفكرة الكامل الموجودة فى الى الوجود الفعلى لله ، مارين بفكرة الكامل من حيث أنها تمثل الله •

وقد لا يخلو عرض ديكارت لهذه الأفكار من شيء من الارتباك احيانا ـ وهو الذى يملك من بين الفلاسفة جميعا أوضح تصور عن الأفكار ـ اذ يجعلها وكأنها تمثل الأشياء على هيئة صور images • بيد أن كثيرا من الفقرات الأخرى تسمح لنا بتفسير ذلك وتقويمه •

أما أنا الذى لدى هذه الفكرة عن الموجود الكامل ، فلا يمكن أن أكون قد خلقت الا بواسطة ، وهذا هو البرهان الثانى على الله عن طريق آثاره • فالله يخلقني ، ويعيد خلقي بلا انقطاع ، ذلك أن فعله ليس ضروريا فى اللحظة الأولى لوجودى فحسب ، ولكنه ضرورى فى كل لحظة لكى يحافظ على ويعيننى •

ففكرة الله موجودة في كعلامة تركهـا صانعها الذى هو فى الوقت نفسه صانع الموجودات جميعـا ، بما فيها وجوده نفسه ، وصانع الماهيات جميعا ، اللهم الا ماهيته الخاصة •

هناك اذن على قمة الكون الديكارتي اله ، حقيقي بأعلى صورة ممكنة ، هو مصدر كل قيمة ، وكل حقيقة . معادل « للخير » على قمة العـالم الافلاطوني • وعلى عكس التجريبيين الذين يشتقون الكامل من النـاقص ، يضـع ديكارت الكامل أولا ، والواقع أن التخطيط العقلى للعالم schème rationaliste du monde سواء عند ديكارت وعند أفلاطون • والاختلاف الوحيد هنا هو أن ديكارت يرى هذا التخطيط برؤى أفلوطين والقديس أغسطين فيجعل الكامل واللامتناهي شيئا واحدا •

وهناك شيء أخر يدعو الى الاعجاب ، هو الطريقة التى يتحكم بها مبدأ العلية عند ديكارت فى هذا التخطيط العقلى ، ولا أقصد مبدأ العلية الرباعي الذى نجده عند أرسطو ، حيث توجد لكل شيء ـ أو على الأقل كل شيء فى العالم المحسوس ـ علة مادية ، وعلة صورية ، وعلة فاعلة ، وعلة غائية • فقد استبعد ديكارت من تفكيره هنا العلة المادية التي لا تعد علة حقيقية لأنها لا تقوم بفعل ايجابى ، والعلة الغائية التي لا يراها رؤية كاملة الا الله ، فلم يتبق له ـ كما قلنا ـ سوى العلة الصورية والعلة الفاعلة اللتين يربط بينهما ربطا محكما • فالعلة الفاعلة فى نظره ـ كما أصبحت فيما بعد فى نظر اسبينوزا الذى اتبع الطريق الذى فتحه ديكارت ـ هى سبب عقلى raison ، أو هى شبه علة صورية • ويظهر ذلك على وجه الخصوص في البرهان الثالث على وجود الله الذى فرق ديكارت بينه وبين البرهانين السابقين بوساطة المعلولات ـ وهما البرهانان اللذان ربما كان ديكارت قد أعطاهما أهمية أكبر ـ والذى هو برهان عن طريق ماهيـة الله • هذا هو البرهان الانطولوجي (الوجودى)

الذى استعاره ديكارت من القديس آنسلم ، والذى جعله برهانا خاصا به بفضل ما أضفاه عليه من قيمة • فكمال الله يسلك ازاء وجود الله كأنه علة فاعلة • وهكذا يتأسس داخل الله نفسه ذلك التوحد بين العلة الصورية والعلة الفاعلة ، وهو التوحد المميز للنزعة العقلية الكلاسيكية عند اسبنوزا وليبنتس • فعلى الرغم من اختلاف هذين الأخيرين فيما بينهما ، واختلافهما عن ديكارت ، فانه يظل أستاذهما •

والحق انها لفكرة عميقة من ديكارت — على الرغم مما سيقوله عنها فيما بعد هيوم وكانت وهاملان والكسندر — تلك التى تقول ان العلية لا تستلزم أسبقية العلة على المعلول ، فهل هناك أسبقية كهذه فى الله الذى هو علة نفسه ، أو الذى يقوم — على الاقل — بالنسبة لنفسه بدور شبيه بدور العلة ؟ وهل هناك أسبقية — من وجهة نظر ديكارت — بين خروج النور من الشمس وبين وصوله الينا ؟ ان النور ينتقل عنده فى نفس اللحظة ، كما يوضع وجودى فى نفس اللحظة ، وكما يخلق الله ذاته فى لحظة أبدية ، وعلى هذا النحو يستطيع أن يقرب بين العلة الفاعلة والعلة الصورية •

أما نحن ، فلا ينبغى علينا أن نتوقف أبدا فى البحث عن العلة الفاعلة ، وهذا المبدأ الذى يتخذه العالم ، يطبقه ديكارت فى صرامة حتى فى اللاهوت • فالله نفسه علة هى نفسه ، ونحن نعرف أنه حين عرف الجوهر على هذا النحو ، قد أتاح ظهور مذهب اسبنوزا •

والله هو علة الموجودات ، ولكنه علة الماهيات ايضا فى رأى ديكارت • فنحن لا نجد هنا مملكة ثابتة من الماهيات يتأملها الله كما هى الحال عند أفلاطون أو القديس أغسطس او ملبرانش ، أو تكون هى ذاتها الذهن الالهى ، كما هى الحال عند ملبرانش ، كلا

ان الحقائق الابدية يخلقها الله . وهكذا تتخلص من كل هـــذا الجهاز للماهيات الازلية . كما نتخلص ـ لاســـباب أخرى ـ من فكرة العلة الغائية • وبفضل هذه النظرية فى حرية الله المطلقة ، أصبح الطريق معبدا لتطور العلم الحديث • فالله لم يعد خاضـــعا لأية ماهية • وبالتالى لم يعد الانسان بدوره خاضعا لأية ماهية •

وهنا نصل الى سمة من أطرف واغرب السمات فى النظرية الديكارتية . فهذا الفيلسوف العقلى هو أيضا فيلسوف ذو نزعـة ارادية volontariste • وليس من شك أنه لا انفصال فى الله بين الارادة والعقل . وليس من شك أيضا أن القـوانين التى يصفها الله تصل ثابتة لا يعتريها التغيير • ومع ذلك فما من فيلسوف أكد حرية الله المطلقة كما اكدها ديكارت ، وسنرى فى موضع آخر أن هذا التصور لارادة كاملة الحرية ـ سوف يتردد صداه فى نظرية النفس الانسانية ، وان يكن ذلك بطريقة مخففة بالنظر الى ضعف المخلوق •

وهذا الاهتمام نفسه الذى يوليه للشخص هو نفسه الذى يبرز لنا فى الرواية التى يسردها لنا ديكارت عن ظهور الميتافيزيقا والمنهج لديه فى كتابه « المقال فى المنهج » • فمن من الفلاسفة ، باستثناء سقراط كما يصوره لنا افلاطون ـ قد سرد مثل هـــذه الرواية الصادقة ، والعلنية الصريحة فى آن واحد ـ عن مغامراته الروحية ؟ ••• « كنت حينئذ فى المانيا ، حيث أتاحت لى الحروب التى لم تنته بعد فرصة ••• » ؟

وكيف يمكن أن نعبر عن تلك النبرة من الجرأة والتواضع التى يصف بها ديكارت انتصاراته ، ويعلن بها أمله فى أن يعيد هو وحده بناء صرح المعرفة كاملا ، اذ لا شىء يمكن أن يصنع خيرا مما يصنعه انسان واحد لا تعوقه التحيزات ؟

ان هناك طريقة منطقية للنظر الى البرهان الانطولوجي ، ولقد رأينا ايضا التفسير الارادي الذي يمكن أن يقدم لتصور الله عند ديكارت ، ونستطيع أن نقول بالمثل ان ثمة جانبا صوفيا للبرهان الانطولوجي • فما هي هذه الماهية ، وهذا الكمال الذي هو في الله علة نفسه ؟ انه فيض للماهية • وهنا تقترب كل القرب مما يقوله أفلاطون وأفلوطين عن مثال الخير •

وهلا نستطيع أن نقول — فضلا على ذلك — أنه يمكن أن نستغني عن هذه البراهين على وجود الله ، اذا كنا نملك من العبقرية الميتافيزيقية ومن التجربة الصوفية ما يكفي لرؤية فيض الماهية هذا — لكي نتصور الكامل في اتم وضوحه (اذ من الواضح اننا لا نستطيع أن نفهمه ونحن مخلوقات فانية) ؟ ثمة اشياء كثيرة لا تفهمها العقول الاضعف الا عن طريق البراهين وتتابع لحظات الزمان ، على حين تراها العقول الاكثر ميتافيزيقية دفعة واحدة ، بمعزل عن الزمان •

بل نستطيع أن نقول ان طموح مؤرخ الفلسفة حين يعرض مذهب ديكارت ، هو أن يرى ، وأن يجعل الاخرين يرون مذهب ديكارت في لمحة واحدة ، وكأنه يحيله — ان صح هذا التعبير — الى نقطة واحدة مضيئة •

ولقد قلنا ان الله هو معقولية العالم ، وهو الطبيعة العقلية بوجه عام ، ولكنه أيضا الارادة اللامتناهية ، على ما في ذلك من مفارقة ، فهنا يتحد اللفظان في تلك الفكرة التي تكون الدعامة الاساسية للمذهب الديكارتي ، (أي فكرة الله) مثلما تتحد فيها فكرتا الكامل واللا متناهي •

وها نحن أولاء نرى كيف أن سلم الوقائع وسلم الكمالات هما سلم واحد بعينه ، وأن كمال درجات المعرفة قل هذا الكمال

أو عظم ، يتجاوب مع كمال درجات الوجود فى هذا الكمال أو عظم .
والحق أنه لا شيء أفيد لمعرفة تركيب فكر العقليين المساليين من افلاطون حتى كانت ، من دراسة تركيب الفكر الديكارتى .

وهكذا نرى بأى معنى كان ديكارت مثاليا . فمن المعرفة التى لدينا عن الاشياء ، ينتهى الى وجودها - والانتقال من المعرفة الى الوجود ، يأتى بنتيجة طيبة ، فنحن لا نستطيع أن نؤكد وجود شيء الا اذا عرفنا ماهيته اولا . ولكننا نرى ايضا بأى معنى لم يكن ديكارت مثاليا بالمعنى الكنتى لهذه الكلمة ، بل بأى معنى كان واقعيا : ذلك أن ضرورة تفكيرى ليست هى قانون الاشياء . بل ان كل ما فى الامر هو أن فكرى يقرر ضرورات معينة ، وارتباطات معينة بين الماهيات ، سواء فى نظر ديكارت ، وفى نظر افلاطون .

واخيرا نرى أن الحقيقة هى والوجود شيء واحد ، وفى هذه الصيغة تتحد مثالية الفكر بواقعية الوجود .

والواقع أن النظرية الديكارتية عن الافكار — وهى النظرية التى ترتبط بالآراء التى تحدثنا عنهـا من فورنا — هى أصـل نظرية الفكرة عند اسبنوزا وليبنتس . بل انها أصل هذه النظرية عند لوك وهيوم ايضا . وقد قال لنا ديكارت انه قد استعار كلمة فكرة (أو مثال idée) من بعض الفلاسفة من تلاميذ افلاطون ، ولكنه لم يستخدمها للدلالة على أفكار الله ، بل على افكار البشر . ومع ذلك يظل من الصحيح أن أفكار البشر عند ديكارت — على خلاف ما ستكون عليه عند لوك وهيوم — هى طبائع حقيقية ثابتة .

الحق أنه ما من مشهـد يمكن أن يكون أكثر آثارة لحماسة الفيلسوف من المناقشة التى دارت بين ديكارت والتجريبيين من امثال جاسندى . فجاسندى يتصور المعرفة على أنها تحليل الى

أجزاء decomposition ويضع نزعته التجريبية فى مقابل ديكارت كما ينتقد البرهان الانطولوجى ٠

أما ديكارت فقد وضع ــ على عكس جاسندى ــ تفرقة محددة غاية التحديد بين الادراك الحسى والتخيل من ناحية والتصور من ناحية أخرى ٠ وبين الصور من ناحية ، والأفكار من ناحية أخرى ٠ ولكنه يوافق على أن هناك فوق التصور ملكة أخرى تتأبى علينـــا عندما يتعلق الامر بأفكار أعلى كفكرة اللا متناهى ، اذ اننا نستطيع أن نتصور فكرة اللا متناهى ، ولكننا لا نســـتطيع ان نفهـــم اللا متناهى ٠

فاذا أصبحت لدينا براهين على وجود الله ، اســـتطعنا ان نؤسس معرفتنا بالعالم الخارجى ، لا ابتداء من الافكار الواضحة عن الامتداد والحركة فحسب ، ولكن ايضا ابتداء من العالم الخارجى كما يعطى لحواسنا ٠ فلما كان الله لا يمكن ان يخدعنا ، فان هذا العالم الخارجى موجود ٠ ومع ذلك فاننا يجب ان نرده شيئـــا فشيئا الى فكرتى الامتداد والحركة الواضحتين ٠ ويقول ديكارت ان فزيائى ليست الا هندسة ٠ فالشمس الحقيقية ليست هى الشمس التى تتمثل للحواس ، ولكنها شمس علماء الفلك ، وما هو حقيقى فى نهاية الامر هو النظام الشمسى كله ٠ مثلما أن قطعة الشمع الحقيقية هى فى نهاية الأمر الامتداد كله ، وما هو حقيقى فى أفكارى عن الأشياء الطبيعية ــ على حد تعبير ديكارت ــ هو تنقيب الروح ، وهو الفكر الواضحة المتميزة ٠

وقد استطاع ديكارت أن يتصور علم فزياء ابتداء من الحقائق التى يثبتها الله ، ودون أن يؤكد ان العالم قد تكون على النحو الذى قال به ، فقد استطاع على الاقل أن يبين لنا ان تتابع الممكنات ينبغى أن يصل فى نهاية الامر الى العالم الماثل أمام أعيننا ٠

ولكي يفسح ديكارت مكانا أوسع للنزعة الالية mécanisme ويفصل عن الفكر كل ما هو مادة ، فقد تعين عليه أن يضـــع فى مجال المادة الخالصة الكائنات الحية الاخرى بخلاف الانسان ،ومن هنا نشأت نظريته في « الحيوانات بوصفها آلات » ، وهي النظرية التي يعبر بها في نفس الوقت عن ارتيابه في كل أهمية خاصـــة تعزى الى فكرة الحياة ".

وعلى الرغم مما ذكرناه عن محاولة ديكارت الـــكبرى فى ميدان الاستنباط ، فلا ينبغي أن نعتقـــــد أنه لا يترك اى مكان للتجربة . واذا كان كل تفسير يتم عن طريق العلل ، فلا يقل عن ذلك صدقا أن كل برهان يتم عن طريق المعلولات ، وأننا نستطيع أن نسبق العلل بالمعلولات . هذا هو تعريف دور التجربة عنـــد ديكارت ، ونستطيع ان نذكر ان « المقال فى المنهـــج » قد كتب لمناشدة الامراء والحكام تقديم المعونة الضرورية للقيام بتجـــارب جديدة .

ولكن ينبغي — بالطبع — ان تندمج نتائج التجربة نفسها فى مجموع الحقائق المعروضة بطريقة استنباطية ، بحيث يســتطيع العقل — بواسطة فعل متميز ومتشابه دائما — أن يتقدم فى معرفة الطبيعة .

ولقد كان ديكارت يعتقد شأنه فى ذلك شأن الـكثيرين من رجال عصره — اننا ما أن نعثر على المنهج حتى نستطيع أن نعرف كل ما فى الطبيعة . وحسب الانسان أن « يستخدم » عقله . ولا أود أن أطيل الكلام هنا عن قواعد المنهج ، ولا على التعديلات التى أدخلها ديكارت فى كتابه « مقال فى المنهج » ، تلك القواعد التى عرضها فى كتابه الاول . ويكفى أن نذكر هنا أفكار البداهـــة l'évidence والتحليل ، والنظام ، والاحصاء الكامل . فنظام الحقائق

البديهية التي نصل اليها عن طريق التحليل ، والعملية أو العمليات التي يعرضها تحت اسم الاحصاء والتي توصل الى هذا النظام .... عدم كلها أدوات للكشف .

واخيرا ثمة شيء لا يقل اهمية عن القواعد الجزئية جميعا ، وهو القاعدة الديكارتية القائلة بانه يجب علينا ان نفحص الاشياء جميعا ، فديكارت استاذ يعلمنا الا نتلقى شيئا من الاساتذة دون ان نفحصه بأنفسنا ، (وان كان من الجائز أنه لم يفحص بنفسه كل مبادئه فحصا كاملا) .

وربما لم يكن في وسعنا ان نؤكد الانفصال التام بين النفس والجسم الا بعد الانتهاء من فحص الخصائص العامة للامتداد . وفيما يتعلق بهذه النقطة ، كانت هناك هفوات ظاهرة في « المقال في المنهج » ولكنها اختفت في كتاب « التأملات » . وأول ما يجب أن يقال عن موضوع النفس والجسم هو أن كلا من هذين الجوهرين جوهر كامل ، وما يجب أن يقال بعد ذلك هو أن الجسم لا يقتصر على عدم الاسهام بشيء في الفكر فحسب ، بل هو بالأحرى عقبة في سبيله ، كما يقول أفلاطون في محاورة « فيدون » . ومع ذلك ، فان ديكارت قد اضطر الى الاعتراف بأن العاطفة والخيال والذاكرة الجسمية وقائع تدعونا الى قبول فكرة تأثير الجسم في النفس .

ولكن ، كيف نفسر هذا التأثير ؟ ان ديكارت يلجأ الى فكرة تبدو لاول وهلة مضادة تماما لمذهبه — وأعنى بها فكرة الارواح الحيوانية الوسيطة بين الفكر والجسم ، التي تقوم بتبليغ رسائل الاول الى الثاني . واحيانا يعتقد انه بمناسبة حركة معينة للجسم تنشأ حالة في الفكر ، والعكس بالعكس ، ويضع على هذا النحو تخطيطا مجملا esquisse لحل سوف يتوسع فيه ملبرانش فيما بعد ، وهو يعرض أحيانا أخرى فكرة تبدو لأول وهلة أقوى تضادا مع مذهبه من الفكرة الاولى ، فثمة اختلاط بين النفس

والجســـم ، والنفس مرتبطة ومتحــدة بالجســـم ، وهي ليســت في الجسم كما يوجد البحار في السفينة ولكنها متحدة به اتحادا جوهريا • وكما يتصور الناس الثقل حاضرا في كل نقاط الجسم الثقيل ـ دون وجه حق ـ فكذلك ينبغي أن نتصور النفس حاضرة في كل نقاط الجسم الحي ، وفي هذه المرة نكون على حق • وهو يستصوب في هذه النقطة رأى أولئك الذين لا يتفلسفون والذين يسايرون تيار الحياة نفسها ويؤمنـــــون بما يجيء في الاحاديث العادية ، فيعتبرون النفس والجسم كأنهمــــا شيء واحد ، أعني يتصورون اتحادهما على حد تعبيره ـ اذ أن تصور الاتحـــاد بين شيئين معناه تصورهما على أنهما شي واحد • فهو يقـــول ان من الواجب لحل هذه المشكلة ، أن نمتنع عن التأمل ، وعندئذ سندرك ذلك الارتباط الوثيق بين العقل والجسم ، الذي يمر بنـــا في تجربتنا اليومية • بل قد يؤدي بنا ذلك الى تصور النفس على أنها مادية • ولكنه يضيف في رسالته الى الاميرة اليزابيث بعـــد أن صاغ هذه النظرية التي لا تتفق مع آرائه المألوفة : « أكاد أخشى أن تظني سموك أنني لا أتحدث هنا حديثا جديا • » فرحابةالروح الديكارتية ، تصل الى حد ان ديكارت حين يتخلى عن نظرياته يريد أن يضعنا وجها لوجه أمام واقعة •

ولنلاحظ فضلا عن ذلك أن عبقريته في التمييز لا تفارقه هنا أيضا ، فانه لكي يعطي للاتحاد العميق بين النفس والجسم ماله من دلالة ، فانه يلجأ الى القول بأنه لا يوجد جوهران متناهيان فحسب، هما النفس والجسم ، بل هناك جوهر ثالث لا يمكن رده بمعنى ما الى الجوهرين الاخرين ، وهذا الجوهر هو الاتحـــاد بين النفس والجسم • وهكذا فانه ، حتى حين يود ان يبين اتحاد الجوهرين ، كان لا بد له من مزيد من التمييز ، وكان لابد له من اكتشـــاف جوهر ثالث •

والنفس حرة ، وفكرة الحرية هذه لا تتطابق عند الانسان مع فكرة الاختيار الجزافي غير المكترث ــ الا في احط درجاتهـــا ٠ فكلما كانت الارادة كاملة ، ازدادت هداية بنور العقل ٠ وهــكذا تنمو الحرية عند ديكارت في أعلى درجاتها مع الحتمية العقليـــة la détermination intellectuelle زعنا يختفي الخطـأ في نفس الوقت الذي يختفي فيه العشوائي والجزافي ٠

وأما فيما يتعلق بخلود النفس الذي يعد باثبات حقيقته في كتابه « التأملات » ، فانه يعتقد أن كون النفس غير منقسمة ، وأن هناك عمليات يقوم بها الفكر الخالص ــ يمكن أن يؤكد لنا هــذا الخلود الى حد ما ٠ ولكن ، لكي نثبته اثباتا تاما ، ينبغي أن يكتمل علم الفزياء ، وهكذا يظل الخلود تخمينا وأملا جميلا عند ديكارتـــ مثلما ظل عند أفلاطون ، في ختام محاورة فيدون مخاطرة جميلة ٠

وقد قدم الينا ديكارت في كتابه « المقال عن المنهج » ــ قواعد لأخلاق مؤقتة ٠ بيد أن مضاهاة هذا الفن بالرسائل التي بعث بها الى الاميرة اليزابث تبين لنا أن هذه الاخلاق المؤقتة تكاد تكون هي الاخلاق النهائية ٠ ويقول ديكارت في احدى رسائله : انني من بين أولئك الذين يحبون الحياة حبا جما ٠ وهو لا يندد بالانفعالات، ولكنه يريد فقط أن نستخدمها استخداما سليما أي اســـتخداما خاضعا لمعرفة الحقيقة ، وهي الغرض الاسمى للحياة ، وخاضــعا لمعرفة الضرروة الكامنة في الاشياء ، اذ ينبغي علينا أن نسعى الى تغيير رغباتنا بدلا من تغيير نظام العالم وخاضعا ايضا لصالح الكل الذي نؤلف منه جزءا ، والذي ينبغي علينا أن نحبه ، اذ أن ديكارت يربط بقـــوة بين فكرتي الحب والشـــمول totalité وخاضعا أخيرا للاريحية (أو الكرم la générosité) وهي الفضيلة الحق عند ديكارت وكورني ٠ ويقـــول ديكارت : « انني أقـــدر تقديرا كبيرا الحرية والسيطرة المطلقة على النفس » ٠ وبفضل هــــذه

التعاليم ، يمكننا ان نستمد السرور من الحزن ، بل نستطيع أن نجعل السرور يعايش الحزن ، ونستطيع أن ننتزع سرورا ولذة من الشرور التي تسببها الانفعالات ، كما نستطيع أيضـــا ، اذا وضعنا أنفسنا على مسافة معينة من أنفسنا أن نشعر في قيامنـــا بدورنا في الحياة بنفس المتعة التي يشعر بها ممثلو الكوميديا حين يلعبون أدوارهم على المسرح ، ولكننا بما أننـــا نعرف أن للنفس لذاتها الخاصة ، وأنها تستطيع أن تصل بهذه اللذات الى السعادة الابدية ، فاننا نستطيع أن نتصور لافعالنا غاية اسمى من ذلك .

فاذا ألقينا نظرة جامعة على هذا المذهب ، رأينا كيف تجتمع فيه فكرتا الحرية اللامتناهية والحتمية التامة ، وفكرتا الشخصية المفكرة والمريدة ، والعقل اللاشخصي . وهناك عند ديكارت مجال للممكن هو مجال الماهيات ، ومجال للواقع هو مجال الموجودات التي خلقها الله ، ومجال للواجب الذي هو من الله من حيث انه هو على الاقل العلة الضرورية لذاته . ونستطيع أن نفهم ايضا كيف أسس ديكارت في آن واحد نزعة روحية تامة في عالم الارواح ، ونزعة آلية تامة في عالم الاجسام ، بل نستطيع أن نقول انه اسس كلا من النزعتين بالاخرى .

ولكن يجب أن نحسب ايضا حسابا لكل ما احتفظ به ديكارت من الفلسفة الاسكلائية ، وان بدا لنا وكانه كان يحتفظ بهـــذه العناصر رغم أنفه . فان فكرته عن الروح بوصفها شيئا مفكرا ـ تلك الفكرة التي سينقدها هوبز وكانت ومين دي بيران وبرونشفيج واحدا وراء الآخر ـ وفصله للارادة عن الذهن ، ذلك الفصل الذي يأخذ اسبنوزا على عاتقه معارضته ، هذه افكار لعله قد ورثها عن الفكر الاسكلائي . وعلى نفس النحو يمكن توجيه النقد الى تطبيقه لفكرة العلة على فكرة الكامل في البرهان الاول على وجود الله .

ولكننا نرى كيف أنه واصل ، بمعنى ما ، الجهد الذى بذله أفلاطون ، ولكن مع احتفاظه بمجال المحسوس أكثر مما احتفظ به افلاطون –على الاقل حتى تاليفه للجمهورية – ما دام هناك معقولية للمحسوس عند ديكارت • وهكذا يحتل ديكارت مكانه فى الطريق الذى يبدأ من افلاطون ويمتد حتى كانت الذى يظل المحسوس بالنسبة له هو المعقول ، على حين أن ما كان معقولا عند افلاطون يصبح فى نظره مغلقا بالنسبة لنا • فالديكارتية تؤلف على هـذا النحو اللحظة التى يبقى فيها ثمة معقولية للمعقول ، وتولد فيها معقولية المحسوس • ذلك لان محاولة ديكارت قد تمت فى اللحظة التى اخذ يتكون فيها العلم الحديث • وهذا يفسر أيضـا الدور الهائل الذى عزاه الى فكرة العلة •

ويعد ديكارت بنظريته فى درجات الكمال ودرجات الواقع ، ويتأكيده بأن الناقص يفترض الكامل – وارثا لتراث أفلاطـون وأرسطو ، بل لعله قد وصف مبداهما الاسمى وصفا افضل من وصفهما – حين أسماه باللامتناهى • ولقد قال عنه الكثيرون انه كان فى نظريته فى الله بوصفه خالق الحقائق الازلية ، وارثا لدنس سكوت Duns Scot • أما نظريته فى الحرية فتجمع على نحـو متسـجم بين نظـريات الابيقـوريين والرواقيين ، وذلك بأن تضعها فى ترتيب تصاعدى ، كذلك فان نزعته الآلية تؤسس فى العقل ما يؤسسه جاليليو فى الواقع • والواقع ان جميع مشكلات الفلسفة الحديثة انما صدرت عنه ، سواء أكانت مشـكلات لوك وهيوم ، أم مشكلات اسبنوزا وليبنتس • على هذا النحـو أقام ديكارت ، على الطريق الذى يسير من الموقف الطبيعى الى العلم مارا أول ما يمر بالشك – أقام ديكارات ميتافيزيقا قدر لها أن تضفى سماتها المميزة على كل ميتافيزيقا فى العالم الحديث ، بما فى ذلك مادية القرن الثامن عشر ، وهى ميتافيزيقا كان عليها أن تحتمـل –

احتمال الظافر (اذ أن ابداعات الارواح العالية لاتنهـــزم ابدا) هجمات خصوم يختلفون فيما بينهم اختلافا شديدا ، كهوبز وجاسندى من ناحية ، واسبنوزا من ناحية أخرى ، أو كبسكال وفولتير ، او كانت وكير كجورد ، او هيدجر ويسبرز ، أو برجسون وهوايتهد ، أو مزريتان والماركسيين •

وقد ترك ديكارت لخلفائه عددا كبيرا من المشكلات : فكيف نطلق اسما واحدا هو الجوهر على الله الذى هو الجوهر اللامتناهى وعلى الجواهر المتناهية التى هى الامتداد والفكر ؟ كيف يحدث أن أحد هذين الجوهرين المتناهيين وهو الفكر يتركز فى نفوس فردية ، على حين يكون الآخر ، وهو الامتداد ، كلا واحدا متجانســـا وغير منقسم فى نهاية الامر ؟ وكيف نفسر اتحــاد النفس والجسم ، أى اتحاد هذين الجوهرين ؟ وكيف نفسر أن احدهما ، وهو الامتداد ، هو فكرة واضحة متميزة عند الآخر ، وهو الفكر ؟ ويجب أن نذكر ايضا ان ديكارت بعد أن وعد باقامة فيزياء رياضية خالصة ، لم يقدم الرياضة فى كتابه « المبادىء » الا فى معرض الكلام عن قوانين التصادم les lois du choc •

وستكون مهمة اسبنوزا وليبنتس وكذلك كوردموا Cordemoy ومالبرانش هى محاولة حل تلك المشكلات الاربـــع العظمى التى أوردناها • وستكون مهمة الفلاسفة الأكثر حداثة هى نقد ما سمى بالثنائية الديكارتية la bifurcation cartesienne بين الروح والجسم ، واختيار النزعة الديكارتية بوصفها انكارا لفكرتى الحياة والتاريخ وفقا لما ذهب اليه أ • كواريه A. Koyré •

بيد أن هذه الانتقادات لا ينبغى أبدا أن تحول دون ادراك عظمة ذلك المفكر الذى كان دائب البحث عن الأفكار الواضحة ، والذى كتب قائلا : اننى أميز كل شىء — على قدر ما أستطيع ••

***

أما بسكال ، فلن نتحدث عنه هنا بوصفه الرياضي العبقري، أو واضع نظرية التقدم في العلوم ، أو خصم الفيزياء الاسكلائية ، أو المجادل مع جماعة بور رويال ، بل سنتحدث عنه فقط بوصفه مدافعا عن الدين المسيحي ، ضد ابيكتيت Epictète بواسطة مونتانى ، وضد مونتانى بواسطة ابيكتيت ، أى بالأحرى تسامى بكل منهما بفضل مطالعة نور المسيح • وبسكال يعرض علينا أن نختار بين أبدية من السعادة ، أو أبدية من الشقاء • فالاختيار يتعلق بأنفسنا ، وعلينا أن نخاطر • ولكى نختار ينبغى أولا أن ندرك شقاءنا (يقول بسكال عن قارئه : انني لا أحتمل أن يكون مرتاحا) ، انه يريد أن ينتزعنا من حياتنا اللاهية ليخضعنا فى مواجهة عزلتنا وضجرنا وعدمنا ، ويجعلنا نشعر بالعالم الذى نعيش فيه محوطا بأنهار بابل الثلاثة ، أنهار الجحيم الثلاثة : « ماذا مضى ، كان نهرا من أنهار بابل » وهو يتساءل ، ويسأل الانسان : « لماذا أنا موجود فى هذا المكان لا فى مكان سواه ، ولماذا أعطى لى هذا الوقت القصير المخصص لحياتى فى هذا الموضع لا فى غيره ؟ هذا هو تبرير انشغال فكر بسكال بتلك الأبعاد الكونية الرهيبة التى تحاصره ، وبهذه الأكوان البكماء ، وبالمركب الجامع بين هاتين الفكرتين فى تلك الفكرة التى حاول فاليرى Valéry فى لحظة من اللحظات التى عكر فيها قلق بسكال صفو هدوئه — حاول أن ينقدها عبثا ، فقال : «ان صمت هذه الفضاءات اللامتناهية يفزعنى » •

كان القديس توما قد بدأ من الطبيعة لكى يصل الى الله ، وبدأ ديكارت من الفكر ، أما بسكال فقد بدأ من القلب وانتهى الى اله يستشعره القلب • « يكون الانسان شقيا حين يعرف أنه شقى، ولكنه يكون عظيما حين يعرف أن الناس أشقياء » • وليست هذه بينة من بينات العقل ، ولكنها بينة من بينات القلب • ويمكن القول

انها عند بسكال تقابل الكوجيتو • على أنه ليس من الممكن تفسير هذه العظمة وذلك الشقاء الا لأن الانسان جائر ، ساقط ، هـابط عن منزلته • فلم يعد لدينا ذلك الكون الجميل الذى عرفه ديكارت، والذى يمكن تفسير كل شيء فيه عقليا ، حتى الخطأ نفسه ، وحتى الخطيئة نفسها ! وانما نلتقى فى كل مكان هنا بالمتناقضات •

هذه المتناقضات سيكون من الممكن تفسـيرها لأن الحقيقة المسيحية توحد بينهـا : « الايمان هو دائمـا توافق بين حقيقتين متعارضتين » ، وهكذا ، فمن فوق المتناقضات الانسانية نجد فى هذه الحقيقة تناقضا الهيا ، ومن فوق تنافر المتناقضات توافقـا للمتناقضات •

ولكن ينبغى على الانسان أن يبذل مجهودا لكى يصل الى هذه الحقيقة ولا بد له من فضل الله La grâce de Dieu • فكل شيء فى نظر بسكال مكتوب بالشفرة التى تصعب قراءتها • وفى العالم مزيج غريب من الوضوح والغموض ، والكون عند بسكال شبيـه بالكون الذى يمكن أن نتخيله من خلال فن التصوير عند معاصريه رمبرانت وجورج دى لاتور : أوليس اله بسكال عبارة عن رمبرانت هائل ، حين مزج ظلالا قاتمة بين الأشياء الواضحة ؟ ولنستمع الى بسكال أيضا حين يقول :اننا فى حالة نصف مظلمة demi-obscur وذلك لأن الله قد اقبل الينـا فى « سر غريب » ، كما يقـول فى احـدى رسـائله الى الآنسـة دى روانيز Mademoiselle de Rouannez ، فماذا تكون المجازات التى يخاطبنا بها ، ان لم تكن حضورا فى غياب ؟ كذلك فان النبـوءات تتحقـق ، ولكنهـا لا تتحقق تحققا كاملا أبدا كما كنا نتوقع • فاله بسكال مثله مثل

اله القديس سيران Cyran (١) ، اله محتجب مجهول . ويذهب بسكال الى حد القول بأن يسوع المسيح : « كان التعرف عليه أيسر عندما لم يكن مرئيا » .

ولكن ما سبب هذا كله ؟ السبب هو اننا لا نخاطب العقل ، كما هي الحال في فلسفة ديكارت ، أو كما هي الحال في تصوير بوسان (٢) Poussin ان صح هذا التعبير ، ولكننا نخاطب الايمان . وهذا كله ليس في الحقيقة الا تعريفا للايمان . فالايمان ـ كما يقول بسكال ـ مختلف عن البرهان ، انه مستقر في القلب، وليس شيئا يقينيا .

والايمان ـ الذي هو دائما ايمان بشيء يتجاوز الطبيعة ، ايمان بالمعجزة ـ هو نفسه معجزة انه معلق بالفضل الالهي ، بسلطة المسيح . لا بسلطة القوة كسلطة الاسكندر الأكبر ، أو بسلطة العلم، كسلطة أرشميدس،وانما بسلطة الاحسان charité . « ان المسيح لم يخترع اختراعا ، ولم يسد كما يسود الملوك ، وانما هو لا يوجد الا بالنسبة لعين القلب » . وقد جاء المسيح برحمة واسعة ، وهو يتحدث بوضوح وسذاجة عظيمتين ، وهو الذي كان يتحدث فعلا على لسان الأنبياء . فكأن لدينا ما يشبه سلسلة الهية، فالأنبياء قد تنبئوا ولكن أحدا لم يتنبأ بهم : والقديسون قد تنبأ الناس بهم ، ولكنهم أنفسهم لم يتنبئوا ، أما المسيح فقد تم التنبؤ به ، وهو نفسه متنبيء .

---

(١) القديس سيران (١٥٨١ ـ ١٦٤٢) لاهوتي ارثي يعد اشهر اتباع الطائفة «الجانسنية Jansénisme » ، سجنه ريشليو عام ١٦٣٨ واطلق سراحه عام ١٦٤٢ . ويعد اليوم شريك «جانسن Jansen » في انشاء مذهبه والدعوة اليه . (المراجع)

(٢) نيكولاس بوسان (١٥٩٤ ـ ١٦٦٥) زعيم المدرسة الكلاسيكية الفرنسية في التصوير . (المراجع)

ها نحن نرى اذن عنصرين من عناصر الايمان : عدم اليقين والسلطة ، أي عدم اليقين الذي تكمله السلطة : غير أن هذا لايكفي. ذلك أن بسكال الذي يضفي على التاريخ وعلى الزمان قيمة تختلف تماما عن تلك التي أضفاها ديكارت عليهما ، يعتقد أنه لابد من التاريخ ، ومن تتابع الشهود ، ومن حضور الشعب الشاهد ، شعب متنبيء بأسره ، هو الشعب اليهودي .

ولاكمال التاريخ — لأن التاريخ نفسه موضع شك — لابد من التجربة . أعني المعجزة نفسها . أعني الايمان نفسه . فبسكال ، — الذي كان تجريبيا بمعنى ما — يهيب بالتاريخ والتجربة لنجدة القلب ، أعني يهيب بالمعجزات : ان النبوءات لا تثبت شيئا ، غير أن توافق النبوءات والمعجزات يكاد يكون فيه الدليل ، وهكذا نرى كيف أن دفاع بسكال عن الايمان يفترض بسكال الموجود . بسكال المؤمن . وكما يقول برونشفج في تعبير رائع : « انالتجربة الديب الدينية وفقا لبسكال تصبح هي تجربة بسكال الدينية » .

«في نهاية الأمر تجد النفس ذاتها وحيدة أمام الله الوحيد ، وذلك عند بسكال كما عند أفلوطين . ونحن نستشف الله الذي يتحد بأعماق النفس ، على حد التعبير الذي يستعيره بسكال من الصوفية . ويمكن تمثيل الله بنقطة تتحرك في كل مكان بسرعة لا متناهية . ولكن ما حاجتنا الى تمثيله على هـذا النحو العقلي ؟ انه هناك . اله الألم ، وانسان الألم . فما الذي نبحث عنه حين نئن ؟ الأنين الالهي . « ينبغي علينا ألا نتحد الا بآلامه » في القلق والعزلة . ومن هنا كانت صلاة بسكال : لقد مات يسوع المسيح محتجبا في قبره ، ولم يجد يسوع المسيح مكانا يستريح فيـــه الا لحده ، انه وحيد على الأرض ، وسط الهجران ، وهو يصلي دون يقين من ارادة الأب . « وهكذا ترك المسيح وحيدا لغضب الرب » .

ولكنه يعرف في الوقت نفسه أن : « السماء وهو ينفردان بهـذه المعرفة » .

ففوق عزلة سقراط ، هناك عزلة المسيح ، مرتبطة بعلو أسمى من علو الأفكار (أو المثل) idées .

ولكن هذا كله ... لماذا حدث ؟ يقول بسكال : لقد حدث من أجل كل واحد فينا . من أجلي أنا .

ان بسكال خصم لكثيرين ، وكثيرون هم خصوم بسكال . يقول عنه دي فيني انه شخص سيىء ، كما يحكم عليه رينان بأنه مخبول بائس . ونيتشه الذي تعد روحه قريبة الشبه من روح بسكال مثلمـا كانت روح دي فيني ، يتهمه بعنف في كثير من الأحيان . وجيد يقول عنه انه يقوض أفراحنا . وآخرون يدينونه باسم العقل . فهنـاك بريمون Bremond وماريتان Maritain اللذان يدينانه باسم العقـل المسيحي ، وهناك فاليري Valéry الذي يدينه باسم عقل لا يعرف التعميد le baptême .. ولكن، كم تبدو عقول هؤلاء الخصوم قصيرات النظر !

ان ما نحتفظ به من بسكال هو عبقرية العزلة .. عبقرية التضـاد l'antithèse ونوع من التركيب synthèse .. عبقرية الوضـوح الغامضـة . والأهـم من ذلك أن ما نحتفظ به هو بسكال نفسه .. فمن هو ؟ نستطيع أن نقدمه أولا على أنه من هؤلاء الذين أسماهم أشخاصا عالميين ، أولئك الذين لا يحتاجون الى عـلامة تدل عليهم ، مثل ليوناردو دافنشي ، ولكن دون ادعاء العلم . « ان الأشخاص العالميين لا يسمون شعراء أو علماء في الهندسة ، انهم هذا وذاك معا » . ومع ذلك ، فانه لا يصل الى ان يكون شخصا عالميا ، كما أنه ليس ذلك الذي يلتزم الوسط من الامور ويعرف كيف يتحـاشى الاطراف . انه بالأحرى ذلك

الشخص الذى يتميز بفضيلة وبعكسها ، « ويمس الاثنين معا ويملأ ما بينهما من فراغ » . وهو يبدى مرونة الروح التى ننتقل بها من طرف الى الطرف الآخر . بيد أن هـذا بدوره لا يكفى لتعريفه . هل هو ما يسميه نفسا عظيمة ؟ اجل ، ولكن التعريف الأفضل لبسكال « الخواطر » كما اراد أن يكون ، وكما كاد أن يكون ، هو أن نسميه بالعبد المحتجب والعابد المجهول .

انه لمما يشرف الفلسفة الفرنسية انها أشرفت على القرن السابع عشر بهذين الطرفين المتقابلين : ديكارت وبسكال . فديكارت مثلا كان خليقا بأن ينكر عبارة بسكال القائلة بأننا يمكن أن نعرف وجود شيء ما دون معرفة طبيعته . وبسكال يؤنب ديكارت فيضع فى مقابل شك ديكارت ، اليأس الذى هو الشك فى الأشياء ذات الأهمية العظمى ، وفى مقابل الخطأ بوصفه سلبا ، يضع الخطأ بوصفه خطيئة أخلاقية ، وفى مقابل يقين الوضوح ، يضع عدم اليقين الواضح ـ الغامض، وفى مقابل نظام العقل، يضع نظام القلب. وفى مقابل اله علماء الهندسة ، اله ابراهيم واسحاق ويعقوب ، وفى مقابل العلامات ، التى هى الأفكار الفطرية ، يضع العلامات التى هى أفعال الشهداء . ويمكن تلخيص حكم بسكال النهائى على ديكارت فى هذه العبارات : « يقولون انه رياضى بارع ، ولكن ليس لى شأن بالرياضى : فهو قد ينظر الى على أننى قضية رياضية » .

هذه الكلمات تذكرنا على نحو لا سبيل الى مقاومته بذلك الذى وقف فى وجه هيجل ـ كما وقف بسكال فى وجه ديكارت ـ مطالبا بحقوق الايمان : واعنى به كيركجورد . فنحن نجد لدى كل منهما نفس النقد لهؤلاء الذين يسميهم كيركجورد أنصار التصور الحسى (الاستطيقى) للحياة ، ونفس الديالكتيك الوجودى الذى يسميه بسكال مرونة ورشاقة فى الحركة . وهما يتميزان بنفس الفن فى استبقاء المتناقضات ، ويضعان الانسان أمام نفس

المشكلة ، بحيث يظهرانه معرضا لخطر الشقاء الأبدى · والاجابة تاتى الى كل منهما من علو السلطة الالهيـــة · فكل ما قلناه عن المجهول الالهى l'incognito divin يميز كيركجورد مثلما يميز بسكال، والرهان عند بسكال يناظر الاختيار عند كيركجورد ، وهما يعبدان نفس الاله ، فمن التواضع تصل الى الالهام ، ومن الالهام الى الله ··· انه اله المفارقة · بل ان تصور الكنيسة متشابه عند كل منهما · « ان الله لا ينظر الا الى الباطن ، أما الكنيسة فلا تحكم الا بالظاهر · » الكنيسة ترى الاعمـــال ، ولكن ، هناك مع ذلك كنيسة خالصة يتمناها كيركجورد وبسكال ويشاهدانها ، كنيسة تضم اليهود الروحيين والمسيحيين الروحيين ، وتصل من فوق كل زمانية ــ الى جوهر الاله المعذب ·

***

وعلى حين ان ديكارت ــ يفصل مجال العقل عن مجال الايمان فصلا قاطعا ــ وهو فى هـــذه النقطـــة على الأقل مخلص لتراث اساتذته التوماويين فان ملبرانش يكتب قائلا : « لا بد أن يكون المرء فيلسوفا جيدا لكي يصل الى فهم أمور الايمان » · ومن جهة أخرى فهو يرى أن الايمان يساعد على حل مصاعب الفلسفة ، فالدين ــ فى نهاية الأمر ــ هو الفلسفة الحقة ·

ويوافق ملبرانش على الكوجيتو ، بيد أن اهتمامه ينصـــب على الأفكار التي نفكر فيها ، أكثر مما ينصب على فعل التفكير · « اذا لم تكن الدائرة التى أشاهدها شيئا عندما أفكر فيها ــ لما فكرت فى شيء » · وكما أن جسمنا يتجول فى عالم جثمانى ، فـكذلك تنتقل روحنا دون انقطاع فى عالم معقول ، بين أفكار ضرورية ثابتة الهية · وهكذا فان الأفكار ، كما عرضـــها افلاطون ، ومن بعده القديس اغسطين ــ تلك الأفكار التى أخضعها ديكارت لارادة الله ، وأغلق عليها بمعنى ما فى النفس الانسانية ــ هذه الأفكار تواصل

سعيها متجهة صوب الأعالى لتستقر فى المستوى الذى وضعها فيه أفلاطون والقديس اغسطين • وهذه الأفكار (أو المثل) ــ كما رأى ديكارت ــ ذات وجود سابق على الجهد الذى نبذله لمشاهدتها، وتقاوم ما نبذله من جهد لتحطيمها • والواقع أنها تنتمى الى الذهن الالهى • وهكذا تصبح الفلسفة الفرنسية على يد ملبرانش ــ فلسفة للوجود الذى هو موضوع للتفكير l'être pensé، أكثر منها فلسفة للوجود الذى يقوم بالتفكير l'être pensant :

وثمة اختلاف ثالث بين ديكارت وملبرانش هو أن الأفكار الواضحة المتميزة التى نتصورها أصبحت تتركز جميعا فى الجوهر الممتد substance étendue وقد كان هذا الجوهر الممتد فكرة واضحة متميزة عند ديكارت ، أما عند ملبرانش فهو الأفكار الواضحة المتميزة جميعا • انه الفكرة Cogitatum وهو أهم من التفكير Cogitatio ، فهو الامتداد المعقول • ومن هنا فان الانصراف الى العلوم الرياضية هو انصراف من الروح للوصول الى الله •

هذا الامتداد المعقول وجه من أوجه الله ، من حيث أنه قابل للتمثل من جانب المخلوقات • فالله يعرف ، كما تعرف المعقول ، وهو امتداد كالأجسام ، ولكنه هذا كله بطريقة مختلفة عن مخلوقاته • والمعقول موجودة فى العقل الالهى مثلما توجد الأجسام فى رحاب الله • وهنا نرى الى أى حد يقترب ملبرانش من اسبينوزا• ومع ذلك فهو يتميز عنه ، أو يظن أنه يتميز عنه حين يقول ان الامتداد هو الله فى ذاته •

ولا يحتفظ ملبرانش من البراهين الديكارتية الثلاثة على وجود الله ، بالبرهان الأنطولوجي ، أو بالأحرى يوحد بين البرهان الأول والبرهان الثالث ، ذلك أن حضور اللامتناهى فينا يثبت وجود اللامتناهى • ونحن لا نقول : حضور فكرة اللامتناهى ، اذ لا توجد للامتناهى فكرة تمثله •

واله ملبرانش عقل أكثر منه ارادة ٠٠ انه اله النظام ، ومنبع كل العلاقات ، سواء أكانت علاقات مقدار أو علاقات كمال ٠

ونستطيع أن نضيف اختلافا خامســـا الى الاختلافات التى ذكرناها : الاختلاف الأول ، المتعلق بالمنهج ، والثـــانى ، المتعلق بأهمية ما نفكر فيه ، وهو اختلاف فى نقطة البداية ، والثـــالث المتعلق بالامتداد المعقول ، والرابع ، الخاص بغياب فكرة اللامتناهى٠ فلقد رأينا ملبرانش ينظر فى الكوجيتو الى « الفكرة » cogitatum بوجه خاص ، ورأينا أن الجوهر الممتد يصبح الجوهر المعقول بالمعنى الصحيح ، ومهمتنا الآن هي أن نرى ما صار اليه تصـــور جوهر النفس عند ملبرانش٠ فلدينا أفكار واضحة ومتميزة، بيد أن النفس التى توجد فيها هذه الأفكار الواضحة المتميزة ، أو على نحو أدق التى تشاهد هذه الأفكار ، ليست هى نفسها سوى ظلمات ٠ « أنا لست سوى ظلمة ، ولا يوجد فى حين أتأمل نفسى ، سوى احساس يخلو من النور » ، « اننى أعرف الله بفكرة واضحة ، وأعرف نفسى باحساس غامض» ٠ فملبرانش يذهب الى أننى لا أملك فكرة ما عن وجودى ٠ وهذا الرأى يرتبط بتصور آخر من تصورات ملبرانش وهو أن الفكرة تمثل الماهية ، والاحساس ينبىء بالوجود ٠

وعلى هذا النحو ازدوج « الكوجيتو » ، وتقدم الموضوع على الذات ، ودخلت الذات فى الظل بالمعنى الصحيح ٠ وهنا نجد سمة من سمات الفلسفة الفرنسية سوف نهتدى اليها مرة أخرى بدرجات متفاوتة من الوضوح عند روسو وبيران وبرجسون ٠

لا توجد فكرة عن الله ، وهذا هو البرهان على وجـــوده ٠ كذلك لا توجد فكرة عن النفس ، وهذا أيضا بمعنى ما برهان على وجودها ، فليس ثمة فكرة الا عن الامتداد المعقول ٠ وهنا نلمح ما يتسم به ملبرانش من عمق حين يضع فى ترتيب تصاعدى ما ليس

بفكرة non-idée ، ثم الأفكار ، ثم ما هو فوق الأفكار على نحو لا يبتعد كثيرا عن الترتيب الذى وضعها فيه أفلاطون •

والآن نستطيع أن نرى كيف يفضي بنا تصور الجواهر عند ملبرانش الى أن نضع كل نشاط في الله ، « فحين أنظر الى نجوم العالم المادى ، أرى نجوم العالم المعقول • » ، وهكـــذا يتناقص النشاط العقلي للمخلوقات • بل ان ملبرانش يمهد لنقد العلية كما سنجده عند هيوم ، متخذا نفس الأمثلة ، وهى الكرات التى تتحرك، وحركة أعضائنا ، فيبين لنا أنه لا وجود لأية علاقة علية بين جسم وروح ، أو بين روح وجسم ، أو حتى بين جسم وجسم ، أو روح وروح ، وبذلك لا تكون المادة وحدها طبيعة عاجزة ، بل ان أرواحنا أيضا تفتقر الى الفعالية •

وليس من شك في أن ملبرانش يريد أن يحافظ على حريتنا التى هى ما فينا من قوة تتيح لنا السير بلا انقطاع الى ما هو أبعد • بيد أن هذه المحافظة على الحرية تثير عنده طائفة من المشكلات ، وعلى الأخص مشكلة الشر • ولحل هذه المشكلة ، يقـــول ملبرانش ان الخطيئة ليست الا نوعا من التوقف ومن السكون في هذه الحركة غير المنقطعة التى ينبغى أن تكون عليها حياة الكائن الحر •

ويحاول ملبرانش ، عن طريق فكرته القائلة ان الله يوجه حركات الجسم وأفكار النفس بمساعدة القوانين العامة ــ يحاول أن يحل المشكلة الديكارتية الخاصة باتحاد النفس والجسم ، كما حل بواسطة الامتداد المعقول المشكلة التى نشأت عند ديكارت من أن الجوهر الممتد هو فى نفس الوقت فكرة من أفكار الجوهر المفكر •

وليس من شك أن ملبرانش لم يرق له ذلك العنصر التعسفى فى قوانين الاصطدام الديكارتية ، فهو يبين لنا ، بطريقة عامة ــ العالم المادى بوصفه من خلق ارادة الله الاعتباطية • وهذا جـانب

من أكثر الجوانب اثارة للدهشة ، وأشدها طرافة فى هذه الفلسفة التى تمتلىء بجوانب جديدة مثيرة للدهشة • فالعالم المادى لا يوجد الا لأن الله قد طاب له أن يخلقه • ونحن لا نعرف هذا العالم الا عن طريق الوحى la Révélation • وهكذا يقلب ملبرانش الحـــل الديكارتى رأسا على عقب • فعالم الماهيات عند ديكارت هو من خلق ارادة الله الاعتباطية ، أما قوانين العالم المادى ، من حيث أنها ترتبط بثبات الله على الأقل فتتضمن شيئا من الضرورة • والى نقيض هذا تماما يذهب ملبرانش • فلا يمكن البحث عن البرهان الحقيقى على العالم المادى الا فى الكتاب المقدس : « لا شىء قطعا ســوى الايمان يمكن أن يكشف لنا عن وجود الأجسام بحق » •

من هذا يمكن أن نستنتج وجود نوعين من العلوم : « علوم تبحث فى العلاقات القائمة بين الأفكار ، وعلوم تبحث فى العلاقات القائمة بين الأشياء بتوسط أفكارها • الأولى واضحة من أى وجه نظرنا اليها ، والأخرى لا يمكن أن تكون كذلك الا اذا افترضنا أن الأشياء مماثلة للأفكار التى لدينا عنها » • « والى جانب العلوم المضبوطة التى ترضى براهينها فضولنا المغرور ارضاء تاما ــ هناك العلوم الفزيائية (الطبيعية) التى تعتمد فى كثير من الأحيان على تجارب وظواهر مشكوك فيها الى حد ما » ومن الطبيعى أن قوانين هذه العلوم التى هى فى نظر ملبرانش ــ أعظم قيمة بالنسبة الينا من العلوم الرياضية نفسها ــ هذه القوانين خاضعة للنظام الموجود فى الله ــ وهو رأى يبعد كثيرا عن نظرة ليبنتس الى هذا الموضوع ، وان يكن ملبرانش أقوى منه تأكيدا لجزافية قوانين العالم الفزيائى ، وهذا أمر لا بد لنا من تأكيده ، اذا كان من الحق أننا نستطيع أن نلمح ــ من ملبرانش الى كورنو Cournot الى بوترو الى النقـــد المعاصر للعلوم ، الى برجسون ــ تيارا واحدا فريدا فى الفلســـفة الفرنسية ، متميزا بقوة خاصة •

وعلى هذا النحو وضع حد فاصل انقسم به العلم الواحد عند ديكارت الى قسمين ·· فلم يعد ثمة علم واحد ، بل ان هناك العلوم الرياضية الواضحة من جهة ، وهناك من جهة أخرى علم الفزياء وعلم النفس الغامضان : فالأول غـــامض لأنه يفتقر الى الامتداد المعقول ، والثانى لأنه يند عن كل امتداد ·

ولكن ، ينبغي ألا نعتقد أن ذلك يؤدى بنا الى انكار العلم · فاذا كانت العلل فرصية occasionnelles ، فهى علل على كل حال · وفضلا عن ذلك ، فان هذه العلل تحكمها علاقات ، وقوانين عامة لا يمارس الله فعله الا بوساطتها فالمعجزات قليلة الحـدوث فى عالم ملبرانش ، وهو فى اصراره على فكرة القانون يعد ســـلفا لفلسفة القرن الثامن عشر ، والفلســـفة الوضـــعية · وفى تأكيده للامتداد المعقول يعد ــ الى حد ما ــ سلفا لكانت ، وثمة قدر من التشابه به نظريته فى العالم الخارجى وبين نظرية باركلى ، أما فى تأكيده للعرضية ، فهو يعد ــ كما قلنا آنفا ــ واحدا ممن مهـــدوا الطريق لحركة نقد العلوم ·

وتشبه نظريته البرجماتية فى الادراك الحسى نظرية برجسون الى حد ما ، اذ يقول : « ان الاحساسات لم تصنع الا للمحافظة على جسمنا وعلى كل ما يمكن أن يكون نافعا له ·· ونحن نربط المشاعر دائما بما يكون من الأنسب لمنفعة الجسم أن تربط به · » و « لم تعط لنا الحواس الا لتوضيح حركات جسمنا بالنسبة الى الحركات التى تحيط بنا · » وهذه النظرية البرجماتية هى فى الوقت نفسه امتداد لنظرية ديكارت · ويكاد يكون نقده للنزعة المادية هو نفسه نقد برجسون ، اذ يقول : « لا وجود لأى تحول (من المادة الى فكر أو طاقة) فان اهتزاز (أو تذبذب) المخ لا يمكن أن يتحـــول الى ضوء أو الى حرارة · » كما أن ملاحظته فيما يتعلق بالنظرية الشائعة عن التمثل مطابقة لنقد برجسون ، فهو يقول : « ماذا ؟ أتعتقد أنك

من الضخامة بحيث تستطيع أن تحصر فى نفسك الفضاءات اللامتناهية التى تشاهدها ؟ » وكذلك الحال فى نقده للفزياء النفسية « نحن لا نستطيع قط أن نكتشف العلاقات القائمة بين حالاتنا النفسية»٠

وينبغى ان نذكر أيضا النزاع الذى قام بين ملبرانش وارنو Arnauld والذى يرى فيه بعض الفلاسفة الانجليز والأمريكيين المعاصرين من أمثال ليردودوز Laird مكس néo-réalistes ولفجوى Lovejoy نموذجا للمناقشات بين الواقعيين الجدد Dawes Hicks والواقعيين النقديين réalistes-critiques فاذا استطعنا أن نقول ان آرنو قريب فى مواضع معينة من الواقعية الجديدة المعاصرة ، فان ملبرانش لا يبعد كثيرا عن الواقعية النقدية عند كل من سانتيانا وسترونج Strong ٠

وقد كان القديس اغسطين استاذا لكل من بسكال وملبرانش٠ ولكن لا يكفى ان نقول فى تفسير الاختلافات بينهما ان تأثير اغسطين على ملبرانش يمتزج بتأثير ديكارت (الذى تأثر هو نفسه بالقديس اغسطين فى الكوجيتو وفى نظريته عن الافكار ، وفى نظريته عن الله) ، ولا يكفى أن نقول ان بسكال يؤكد جانبا أغسطينيا معينا ، بينما يؤكد ملبرانش جانبا آخر ، بل لابد أن نرتفع الى أعلى من ذلك ، وأن نبين وجود ثنائية عند القديس اغسطين نفسه : ثنائية بين تأثير القديس بولس وتأثير القديس يوحنا ، بين عنصر عبرى معين ، وعنصر هلينى معين ٠ وهنا نجد بسكال على أحد جانبى هذه الثنائية ، وملبرانش على الجانب الآخر ٠

ذلك لأن بسكال ــ ذلك العبقرى التراجيدى (المأساوى) ــ يحلل العناصر ، ويخضع الرياضيات والعقل للكتاب المقدس اخضاعا كاملا ، بينما يعمل ملبرانش على التوفيق بين العهد الجديد وأفلاطون والرياضيات ، ويقول مسيح ملبرانش مخاطبا الانسان : « أنت

هيكل الله الحى ، وأنت جزء من جوهرى » • وليس هذا لهيب بسكال المتوقد ، وانما هو نار تشتعل بقوة ، ولكن فى وداعة •

***

واذا أردنا الآن أن نلم بالتطور الكامل للفلسفة الفرنســـية فلابد أن نكمل هذه اللوحة للقرن السابع عشر : فهناك فينيلون Fénelon ، وهناك بوسويه Bossuet • ونســـتطيع أن نجـد تيارا يسرى من فينيلون الى روسو ، ومن روسو الى برجسون ،كما أن هناك تيارا آخر يسرى من بوسويه الى ميستر Maistre وبونالد Bonald ، ومنهما الى دوركيم • وعلينا أن نضيف اسمين آخرين لتمييز اتجاه أخير ، وأعنى بهما جاسندى وفونتنل Fontenelle اللذين يمكن أن نضم اليهما فلاسفة القرن الثامن عشر •

ولكن هناك عوامل أخرى يمكن بها تفسير القرن الثامن عشر ، بالاضافة الى هذا التيار الأخير ، هى الخلافات التى نشـــبت بين المفكرين الذين ذكرناهم ، والسأم من المذاهب الميتافيزيقية ،وكذلك تأثير ملبرانش بفكرته عن النظام وبما كاد أن يقول به من انكار للمعجزات ، وتأثير ديكارت ، وعدم ثقته فى السلطة ، ونظريته فى الأفكار الوضحة المتميزة ، وتأثير بسكال نفسه من حيث أن يربط بين فكرة الدين وفكرة المعجزة بطريقة تجعـــل من الوقوف ضـد المعجزات وقوفا ضد الدين •

القرن الثامن عشر

نود أن نسمي التيار الذي سوف نتتبعه الآن « تيار العقل التحليلي » . وهذا التيار يتكون من جاسندي وفونتنل وسان افريمون Saint-Evermond ، ويمكن أن يعد ميتون Miton صديق بسكال رمزا يصلح للدلالة عليه .

فهؤلاء مفكرون ارادوا ان يرتبوا الأشياء بأوضح طريقة ممكنة. ويؤلف فونتنل حلقة الوصل بين المحدثين في معركة القدماء والمحدثين ، وبين القرن الثامن عشر . وهذا الرجل الذي نعته لا برويير بأنه مزيج من المتقعر والمتكلف كان له من الأهمية نصيب أوفر مما افترضه لا برويير . فهو يمعن التفكير في ضروب التقدم التي احرزها العلم في القرن السابع عشر ، ويبث في قرائه الاعتقاد بأن العلوم ما زالت في مهدها . وهو يكتب مقالته عن كثرة العوالم مستوحيا كشوف الفلكيين الذين عاشوا في عصر النهضة ، وهو يناضل — بصراحة غير تامة — ضد الدين في كتابه « دفاع الورود »

وفى كتابه « أصل الخرافات » وفى « تاريخ النبوءات » ، ولكنه يظل شكاكا ، أو يكاد أن يكون وضعيا قبل الوضعيين .

وليس من شك أن بيل Bayle يعد من أكثر المفكرين تأثيرا فى فلسفة القرن الثامن عشر ، وقد كتب فولتير قائلا :

« ان بيل يفوقهم جميعـــا فى المعرفة ، وبودى أن النمس المشورة لديه ، لقد أوتى من الحكمة والعظمة ما جعله يبقى بلا مذهب ، فقد حطم المذاهب جميعا ، وأخذ يناضل نفسه . »

وبيل أستاذ فى النزعة النسبية أساسا ، بل هو أستاذ فى عدم التدين irreligion ، أو هو على الأقل يبين اوجه التعارض بين الدين العادى وبين الأخلاق ، كما يبين لا أخلاقية شخصيات العهد القديم ، ويذهب الى أن الالحاد لا يؤدى أبدا الى فساد الأخلاق، والأخلاق عنده مستقلة عن المبادىء النظرية ، وعلى نزعته النسبية يؤسس دفاعه عن التسامح ، وهو يبدو فى بعض الأحيـان وكأنه لا يعترف الا بصحة السلطة وحدها ، ولكنه فى الواقع ، بعد أن يحطم كل سند ترتكز عليه السلطة ، لا يترك لها أية قوة .

ويرتبط أول فيلسوف بالمعنى الصحيح من فلاسـفة القرن الثامن عشر — وهو مونتسكيو — بمذهب واحد ، وربما بمذهبين من المذاهب الكبرى فى القـرن السـابع عشر وأعنى بهما مذهبى ملبرانش وليبنتس ، فهو يحتفظ من ملبرانش بفـكرة القانون العام . وفيما بعد ، سـنجد « كونت » Comte يعلن أنه وريث لمونتسكيو . وهكذا ففى استطاعتنا أن نتتبع ، من ملبرانش الى كونت ، مارين بمونتسكيو — تيارا من التيارات الكبرى فى الفكر الفرنسى ، ويتضح لنا أن القرن الثـامن عشر ليس اسـتمرارا لجاسندى وفونتنيل فحسب ، ولكنه استمرار لديكارت وملبرانش أيضا . ففكرة طبيعة الأشياء ، وفكرة القـوانين بوصفها عـلاقات

مستمدة من هذه الطبيعة ، تسودان فلسفة مونتسكيو السياسية : وهو يعلم أيضا أن نتائج قوانينه تتنوع طبقا للظروف العامة ، ويربط بين خصوصية النتائج ، وعمومية الأسباب ·

ومن السمات المميزة لهذه الفترة ، عدم الثقة فى المذاهب الكبرى التى ظهرت فى المرحلة السابقة · وكان «بيل» قد حارب ديكارت واسبنوزا وليبنتس · ولم يكن دالمبير D'Alembert يريد أن يستبقى من فلسفة ديكارت كلها سوى عنصر واحد : هو الشك ، ويقول فولتير ان ديكارت نسيج من الخيالات الضالة المضحكة : وهو يتحدث عامدا عن «روايات» romans ديكارت ، ويكتب كوندياك Condillac قائلا : « ان ديكارت لم يعرف أصل أفكارنا ولا نشأتها » ويقول فولتير : ان اسبنوزا لم تكن له دائما أفكار واضحة المعالم · وكذلك لم يسف الماديين من النقد : «ان لوكريس Lucrèce بالنسبة الى الفلسفة أقل من بواب الكلية وقواس الكنيسة » ·

وقد تعرض بسكال للنقد أكثر من صانعى المذاهب ، وذلك بسبب ايمانه بالعهد القديم ، وفكرته عن النبوة (لكى يكون المرء نبيا ، فيكفى أن يضفى على نفســه قدرا معينا من التســامى) ، ونظريته عن المعجزات ، وتصوره للطبيعة الانسانية بأسره ، فليس الانسان متناقضا وملغزا كما يقول عنه بسكال ، وليس حب الذات وحب اللهو خطيئتين ، ولكنهما دافعان للنشاط الانسانى · ويذهب هلفسيوس الى أبعد من ذلك فيقول : « الناس مدينون بسعادتهم لشهواتهم المتعاقبة » ·

والاسمان اللذان كانا يسودان الابحــاث الفلسفية فى ذلك الحين هما نيوتن ولوك · ويقــول « دالمبير » : ان لوك قد خلق الميتافيزيقا ، كما خلق نيوتن الفزياء · ذلك أن لوك يعرض علينا

تاريخ العقل الانسـاني ، أما نيوتن فيجعلنـا ندرك الكون على أنه مجموعة من القوانين • ومنذ ذلك الحين ، نجد أن الوضعية هى التى أخذت ملامحهـا فى الوضـوح عند فلاسـفة من أمثال لامترى وكوندياك • فلامترى يؤكد : « ان كل مالا ينبع من حضن الطبيعة، وكل ماليس بظاهرة أو علة أو معلول لا يخص الفلسفة فى شىء »•

فماذا سيكون مُنهج هذه الفلسفة الجديدة ؟ انه يقـوم على الافكار الواضحة المتميزة • ولكنها افكار نحصل عليها عن طريق التحليل والملاحظة • يقول هلفسيوس : « كل فكرة يمكن أن ترد الى وقائع او احساسات فيزيائية » • وهو يعتقد أن أسمى الحقائق، اذا تم تبسيطها مرة وردها الى أقل حدودها ، تتحول الى وقائع • وهذا ضرب من الوضعية المنطقية ، كما يمكن أن يقال اليوم ، أو بالأحرى كما كان يمكن أن يقـال بالامس • فالبداهة التى كانت معقولة عند ديكارت ، قـد أصبحت محسوسة ، اذ يظل هنـاك بداهات ، أعنى روابط ترى دفعة واحـدة ، ولـكنها تصبح الآن منتمية الى مجال الوقائع •

أما كوندياك فهو فيلسوف « الفلاسـفة » ، وواضع نظرية التحليـل • والتحليـل فى نظره يعطينا منشـأ الافكار ، وبهذه الوسيلة نفسها يسمح لنا بانتاجها واعادة تكوينها • فالاحساسات توجد فى أساس الافكار ، ولكنها تضاف بعضها الى بعض وتتعقد• بواسطة تداعى الاحساسات ، وتداعى الافكار • وينبغى أن نبدع بمعونة أشد العبارات وضوحا ، لغات محـكمة الصنع ، أعنى علوما • والواقع أن كوندياك يعتقد أنه ينبغى الذهاب الى أبعد مما ذهب اليه ديكارت ولوك ، اذ أنهما قد تقبلا الافكار كما هى فى العقل الانسانى بسهولة زائدة عن الحد ، حتى بعـد أن وضعاها لحظة موضع الشك • ولكن الواجب أن نعيد صياغة أفكارنا من خلال احتكاكها بالتجربة ، واحتـكاكها بالعـالم ، اذ ينبغى أن تكف

الفلسفة عن أن تكون علم الاشخاص الذين يتأملون بعيون مغمضة ، قابعين في مكاتبهم • وعلى هذا النحو وحده يمكننا أن نصل شيئا فشيئا الى تكوين مجموعات الرموز الكافية المسماة بالعلوم •

ومن هذا التحليل ، وهذه المشاهدة يمكن أن نصل الى أشد الآراء (أو الافكار) اتساعا • ونحن نعرف العبارة التى قالها دالمبير : « ان اشد الافكار تجريدا ، أعنى تلك التى ينظر اليها معظم الناس على أنها أبعد الافكار منالا ، هى التى تحمل أكبر قدر من النور» • وهو نفسه الذى كتب قائلا : « الكون — لمن يعرف كيف يجمعه في نظرة واحدة — لن يكون الا واقعة واحدة ، وحقيقة هائلة » •

هؤلاء الفلاسفة — وعلى الأخص كوندياك — أصحاب نزعة وضعية • ففي رأى كوندياك أننا لا نعرف عناصر الاشياء ، أو محركاتها الاولى • وانما الواجب تفسير الظواهر بظواهر أخرى ، وثمة أشياء لا نفهمها الا عن طريق نتائجها ، ولهذا ينبغي دراسة هذه النتائج التي تتوقف هي نفسها على علل لا نعرفها • وعلى الميتافيزيقا أن تجعل أبحاثها متناسبة مع ضعف العقل الانسانى •

وكما اطلق على مذهب كوندياك اسم مذهب الاحساس المتحول la sensation transformée ، فمن الممكن أيضا أن يطلق على مذهب دالمبير اسم مذهب القضية المتحولة la proposition transformée فكل شيء يمكن أن يرد — في نظره كما هو في نظر ليبنتس — الى قضايا بسيطة • والواقع أنه كان أفضل الناس تهيؤا واستعدادا لتحقيق فكرة الموسوعة ، أعني فكرة شجرة موسوعية تعطينا معجما عقليا للعلوم ، وتكون في الوقت ذاته شجرة نسب تحدد أصل معارفنا •

وبفضل هذا النسق من العلوم ، نستطيع أن نعود مرة

أخرى ، وفي مزيد من الثقة — الى الفكرة الديكارتية القائلة بقدرة المنهج الشاملة : « لا وجود لعلوم أو فنـــون لا نستطيع بالمنطق السليم ، أن نلقنها لأشد العقول ضيقا » ٠

ويدرك دالمبير — في الوقت نفسه — النتائج الأخلاقية لهذه الدراسات ٠ فهو يستخلص فكرة المساواة من اتفاق الناس جميعا في الشكل وفي الحاجات الاساسية ، ومن المشـاركة التي تخلقها التربية وفقا للمنهج الواحد ، ومن ضرورة اعتماد كل شخص على الآخر ٠

وقد اتخـذ فكر كوندياك ودالمبير في القرن العشرين أشكالا جديدة ٠ فنحن نجد أن عالما مثل كوتيرا Couturat ونيكو Nicód وأحدث منهما كافاييس Cavaillès ولوتمان Lautmann . قد تناولوا من جديد فكرة وضع نسق من العلامات des signes بمعونة أحدث الاساليب الرياضية ، ومن المفيد أن ننوه بالدور الايجـابي الذى أسهما به في المحافظة على فكرة الشمول العقلي universalité rationnelle

***

« ما هي الفكرة ؟ انها صورة ترسم في مخي ٠ » بهذا ترى أن فولتير يقـــف ضد ديكارت ، وينحاز الى جانب جاسندى فهو يقول ، « كل أفكارنا صور » ٠

ولقد سميت فلســفة فولتير بأنهـا فلسفة الفطرة السليمة le bon sens ، ولكن لا بد أن نورد هنــا ملاحظتين ، فالفطرة السليمة التي يعنيها ليست هي الفطرة السليمة التي يعنيها ديكارت حين يجعلها مرادفة لما يعتبر أنه العقل ٠ كما أن الفطرة السليمة كما يفهمها هي — من جهة أخرى — شيء مختلط متغاير الى حد ما ٠

ان فولتير يؤمن بالله ٠٠ بإله أشبه بصانع دقيق للساعات ، « فاما أن النجوم مهندسون عظماء ، واما ان المهندس الابدى ينظم

النجوم » • وهو يوجه النقد الى أولئك الذين لا يقبلون فكرة العلة الغائية : « أليس القول بأن العين لم تخلق للنظر ، هو أكبر السخافات ؟ » والهه اله أخلاقى أيضا • وبهذا المعنى يقول انه لو لم يكن الله موجودا ، لكان لابد من اختراعه • ففكرة العناية الآلهية تتيح لنا بأن نجعل من الاله صانع الساعات ، الها ضامنا للخير •

وهكذا فان قوام الطبيعة صنعة يدوية •• فهو يقول على لسان الطبيعة : « انهم يدعوننى طبيعة ، وأنا فن صرف » •

وعلى الرغم مما يقوله فولتير عن العناية الالهية ، فانه ينقد هذه العناية ، بل ينكرها لحساب المصادفة • وهكذا نلمس لديه فى هذه النقطة ذاتها شيئا من التردد •

واذا كانت اقوى الاحتمالات تؤيد الله والعلل الغائية ، فانها عند فولتير ضد خلود النفس ، فالخلود لا نفع فيه لتاسيس الأخلاق، وهو يقول لنا من الممكن للمادة أن تفكر وان تشعر — وهى فكرة استعارها من جاسندى ولوك •

اما فيما يتعلق بالحرية فانه يتصور أحيانا حرية محدودة متغيرة تكون أعلى درجاتها هى الطاعة بالضرورة — ولكن عن طيب خاطر — لأوامر العقل ، وفى هذا يتفق مع تعاليم ديكارت وليبنتس • وهذه الحرية هى صحة الحياة • وفضلا على ذلك ، « فاننا نتصرف دائما ، كما لو كنا أحرارا أيا كان المذهب الذى نعتنقه » •

ولكن يبدو أنه يتخلى أخيرا عن الحرية ، وله فى هذا الموضوع تعبيرات موفقة اذ يقول : « ان ارادتنا ليست حرة ، أما أفعالنا فهى حرة » و « ان لدى بالضرورة رغبة فى أن أكتب هذا ، ولديك أنت الرغبة فى أن تديننى • فنحن الاثنان سواء فى الحمق ، ولعبتان فى يد القدر • ان طبيعتك هى أن تقترف الشر ، وطبيعتى

هى أن أحب الحقيقة وأنشرها على الرغم منك » • والواقع أن ثمة بطولة رواقية فى هذه المرارة المستسلمة الفعالة ، وتتحول تعبيراته شيئا فشيئا الى حتمية ، فيقول : « من التنـــاقض أن يكون فى استطاعة ما يجب ان يكون ، الا يكون • » و « المذهب المعـــارض لمذهب القدر لا معقول • » و « الحرية هى النتيجـة المعروفة لعلة مجهولة • »

وكثيرا ما يكون فولتير وضعيا •• فنحن نقف على شــاطىء محيط هائل •• أو وفقـا لتعبير يســـتخدمه ليتريه Littré فيما بعد ، نحن نسبح جميعا فى بحر لم نر شاطئه قط • فكم من أشياء يتعين علينا ان نكتشفها ، ولكن ما أكثر الأشياء التى ستبقى الى الأبد خارج نطاق معرفتنا ! نحن لا نعرف كنه الطبيعة ولا الروح ولا كيف تؤثر الارادة على الجسم ، ولا ما هى الكهرباء ، أو الارادة• ونستطيع أن نقول بمعنى ما ان كل شىء كيفية غيبية qualité occulte بل لقد أراد انشاء كرسى للحقائق المجهولة • وله أحيـــانا أخرى تعبيرات تذكرنا بپسكال مثل قوله : « كل شىء غارق بالنسبة لنـا فى هوة من الظلمات • »

وفولتير يسير أساسا فى اتجاه مضـــاد ، ذلك لأنه لما كان نصيرا لنوع من التقدم يتم داخل الانسانية ، وهو تقدم لا يرجع تفسيره الى أن الانسان يتغير ، وانما الى أن من الممكن أن يستنير ، والى أن الحقيقة تكفى للتوحيد بين الناس ، « اذ لا وجود لطوائف فى الهندسة » ـ فانه لا يقبل الفكرة التى سينادى بها داروين ، فكرة أصل الأنواع • ذلك أن الأنواع واحدة بلا تغيير ، وهو يميل الى القول بحدوث انقطاعات فى سلسلة الكائنات ، وكذلك فى سلسلة الحوادث (وان يكن قد تصور أحيانا شجرة نسب متصلة لأحداث العالم) •

وتفيده نزعته النسبية في تصوره للتاريخ • فهو يؤكد تباين المدنيات ، ودور المصادفة ، ولكنه يؤكد أيضا دور عظماء الرجال •

وترتبط أخلاقه ارتباطا وثيقا بمفهوم الله عنده ، وهنا يكف صاحب النزعة النسبية عن ان يكون نسبيا ، فهو القائل :

« الأخلاق الواحدة •• في كل زمان ومكان ،
وفي قرون بلا نهاية تتحدث باسم الله » •

وهو يصوغ قواعده الأخلاقية في البيتين التاليين :

« من طرف الى آخر من أطراف العالم ، تتحدث ، بل تصيح :
أعبد الله •• وكن عادلا ، واعتز بوطنك • »

وهو يعبر عن هذه القواعد نفسها بطريقة مختلفة الى حد ما في جملة من النثر : « اعبدوا الله ، وكونوا أمناء ، وصدقوا ان اثنين مضافة الى اثنين تســاوي أربعة » • ومن حسن الحظ ، ان الغرائز الأخلاقية شاملة وفطرية :

« لقد تلقى الناس جميعا من السماء مع العقل ،
هذا اللجــام من العــدالة والضمــير • »

والأخلاق عنده مستقلة عن كل اعتقاد ميتـافيزيقي أو ديني (اللهم الا الاعتقاد بوجود الله) • « ومن حسن الحظ ، أنه أيا كان المذهب الذي نعتنقه ، فانه لا يضر الأخلاق » •

وأما فيما يتعلق بمسالة المساواة ، فان فكره غير مستقر الى حد ما ، ويمكن تلخيصه جيدا في هذه الجملة : « المساواة هي أكثر الأشياء طبيعية في العالم ، وهي في الوقت ذاته أكثرها خرافية » فلكل انسان من جهة ، الحق في أن يعتقد في أعماق نفسه أنه مساو

للآخرين ، ومن جهة أخرى ، فان الجنس البشرى ، بما هو جنس ، لا يستطيع البقاء ان لم يكن ثمة عدد لا متناه من الناس لا يملكون شيئا على الاطلاق ٠

وأما فيما يتعلق بمسالة التفاؤل والتشاؤم فقد صرح فولتير في بداية الأمر بأن الشر يمكن أن يكون خيرا من بعض وجوهه ، وان الخير يغلب على الشر ، وان الانسان ، لانه يحب الشـــكوى ، يبالغ فى كمية الشقاء فى العـــالم ٠ وأخيرا ، فان قلة عدد أولئك الذين يتمنون الموت ، تثبت ان الحياة ليست سيئة الى هذا الحد ٠ بيد أن فكرته عن هذا الموضوع قد تحولت في أواسط القرن . ودعم زلزال لشبونة تغييرا كان قد بدأ يتشكل في نفسه ٠ فذهب الى أن كفة الشر هي الأثقل من بين كفتي الميزان الذى يقبض عليه جوبيتر بيديه ٠ وأخذ ينظم أشعارا تذكرنا بمدام أكرمان Ackerman وفيني Vigny ، ولوكريس Lucrèce :

« ذرات معذبة فوق هذا الكوم من الوحل ٠٠

الجميع يجارون بالشكوى ويئنون في بحثهم عن السعادة ٠ »

ولم يتبق للانسان الا أن :

« يستسلم ، ويأمل ، ويعبد ، ويموت ٠٠ »

ويصل فولتير أخيرا الى ما أطلق عليه اسم « نصف تشاؤم » فالحياة تافهة ولكنها محتملة ، فلنزرع حديقتنا ، ولنصنع الخير ٠ ولن يحاسبنا الله على أفكارنا ، وانما على أعمالنا ٠٠ وأعمالنا يمكن أن تجعل العالم أفضل مما هو ٠

« سيصبح كل شيء على ما يرام ذات يوم ٠٠ هذا هو أملنا ، أما أن نقول ان كل شيء على ما يرام اليوم ٠٠ فهذا هو الوهم ٠ »

وعلى ذلك فان فولتير من انصـــار مذهب اصـــلاح العالم

méilioriste • ويتحول الفيلسوف الى حكيم كما كان كونفوشيوس وكما كان المسيح « هذا السقراط الصوفى » • ولكنه لا يصبح متحمسا •.

ولن نتحدث هنا عن « بوفون » Buffon وعن محاولته الهائلة في وصف الأنواع الحيوانية ، وهي محاولة كان اهتمامه فيها منصبا على تركيبها وهيئتها أكثر مما كان منصبا على مراحل تطورها وكذلك محاولته اعطاءنا فكرة عن النظام متفقة من وجوه معينة مع رؤية شبيهة برؤية ملبرانش •

* * *

وكما حارب فولتير الدين ، فقد حارب أيضا النزعة المضادة للدين حين تتبدى على صورة « تعصب » عند الماديين •

ولقد حرص ف • لانجه ، مؤرخ المادية ، على انصاف لامترى ، رائد المادية في القرن الثامن عشر ، الذى طالما افترى عليه ، وتقوم نظريته في آن واحد على الفكرة التجريبية القائلة بأن كل ما تتضمنه روحنا آت من الاحساس (وهذه القضية نجدها هى نفسها عند هلفسيوس) ، وعلى ملاحظة التأثير الذى يمارسه الجسم ، وعلى الفكرة الأرسطية القائلة بانه لا وجود لصورة بلا مادة ، وعلى الفكرة الديكارتية عن الحيوان ــ الآلة ، وهى الفكرة التى يحاول تطبيقها على الانسان ؛ اذ لا وجود لاختلاف مطلق بين الانسان والحيوان • ولقد تساءل كل من لوك وكوندياك وفولتير : « الا يمكن أن يكون مايحس شيئا ماديا ؟» واجاب لامترى : بأن مايحس هو بالفعل شىء مادى • فلابد من ارجاع الروح الى مادة ، بدلا من ارجاع المادة الى روح كما فعل ليبنتس • ولكن علينا ان نتنبه مع ذلك الى أن تعريف المادة عند لامترى تعريف واسع ، فهى تتصف بالامتداد والقوة والاحساس ، فلابد اذن أن توجد اختلافات فى المادة طبقا لتباين التنظيمات العضوية • بيد أن الطبيعة تظل متصلة متجانسة•

ويؤمن لامترى بقوة حيوية force vitale تتجه صوب اللذة ٠ وهو يعتقد أن العالم لن يكون سعيدا الا اذا أصبح الناس جميعــا ملاحدة ٠ هذه هي نتيجة تلك الفلسفة القائمة على الفكرة القائلة ان كل ما في الانسان حس ، وكل ما في الطبيعة مادة ٠

أما ديدرو فمن الممكن أن تقترب بعض أفكاره من الوضـعية أو من نوع من البرجماتية الوضعية ٠ فهو لا يريد أن نبحث عن التفسير (« لماذا ؟ ») ولكن عن الوصف (« كيف ؟ ») ، وهو معنى لهذا السبب بالانتفاع العملي من العلوم قبل كل شيء ، ويحرص في « الموسوعة » على دراسة كل ما يتعلق بالفنون والحرف ٠

بيد أن هذا ليس هو الوصف المميز له بدقة ، ذلك لأنه مادي، بل نستطيع أن نقول : انه مادي حيوي matérialiste vitaliste .

وهو يضع التماس (أو التلامس) contiguïté في مقــابل الاتصال continuité فيقول : « ان اتصال جزيئين فيهما حياة شيء يختلف كل الاختلاف عن تماس كتلتين ماديتين » ٠ ففي هذه الاتصال تتم عملية تمثيل ، وينمو الجزيء الحي ٠

هذا الاتصال لا يوجد في الكائن الحي فحسب ، ولكنه يقوم بين الكائن الحي والكون ، فهناك تداخل مســـتمر بين الموجودات بعضها وبعض ، وكل شيء في تدفق مستمر ، ورخام التمثال يصنع جسد الانسان ، ولكل شيء حساسية ايجابية ، .لا وجود في أى مكان لحدود قاطعة ، وكل حيوان هو انسان بدرجات متفاوتة ، وكل معدن نبات بدرجات متفاوتة ، وكل نبات حيوان بدرجات متفاوتة٠ ان كل شيء متداخل في كل شيء آخر ، وما من شيء يمكن أن يعد ماهية لكائن معين ، ولا وجود لأفراد ٠٠ أو لا وجود الا لفرد واحد هائل هو الكل le Tout

ففي كل مكان حياة ، وما الموت الا تغيير في الصورة ، فثمة

محيط هائل من المادة ، وكل موجة من موجاته عابرة ، والعالم يبدأ وينتهي بلا انقطاع في انتقال مستمر من صور الى صور جديدة • بيد أن الكل يبقى • وفي بعض الأحيان نجد ديدرو يقول باللاأدرية agnostique ويؤمن كما قلنا من قبل بالوضعية : (لا توجد سوى صور ، أما الجوهر فلا أعرف عنه شيئا •) الوحدة والتنوع في كل مكان : نموذج واحد للصور الحية ، وصور متباينة لا حصر لها • وهذه فكرة سوف يبدى جيته اعجابه بها فيما بعد •

وهكذا نفهم الآن بأى معنى يمكن أن يقال عن ديدرو انه استبق النزعة التطورية : فأعضاء الجسم تنتج الحاجات ، والحاجات بدورها تنتج الأعضاء ، وقد استبق في ذلك لامارك Lamarck على وجه الخصوص • فالتشكل الأصلي عنده يتغير أو يكمل بفصل الحاجة والوظائف المعتادة •

ان الحيوان عنده مجموعة من الحيوانات ، والمجتمع ــ من ناحية اخرى ــ حيوان هائل •

وها نحن أولاء نعود ، بعد أن سرنا طويلا في طرق جانبية ، الى فكر هرقليطس وأنكساجوراس ، ولكن أيضا الى فكر فلاسفة عصر النهضة ، ورابليه • وقد كتب ديدرو قائلا : اتركوا ماهياتكم هناك ، وانظروا الى الكتلة العامة ، وأكد أنه ما من نقطة في الطبيعة لا تتألم ولا تستمتع • وبالحركة والحرارة تبدو هذه الحياة الكلية وكأنها تتركز في حيوات جزئية • بيد أن هذه الحيوات الجزئية لا تنفصل عن الحياة الكلية ، فالكائن الحي متحد دائما مع العالم الخارجي ، أو هو ان شئنا الحق جزء من العالم الخارجي تحول الى شيء داخلي ، فلما كان ناشئا عن العالم الخارجي ومتغذيا منه فانه متصل به ، وما السمع والشم سوى نوعين من اللمس •

وسوف نجد فيما بعد أن روبينيـــه Robinet يؤكد فى ألفاظ مماثلة الى حد ما لألفاظ ديدرو أهمية المجهود الذى تبـــذله الحياة ، ويعرض علينا نوعا من النزعة الحيوية المادية
vitalisme matérialiste

ويكفي أن نقرأ هذه الجملة لدولباك : « الطبيعة ليست عمـــلا مصنوعا » لنرى مدى التعــــارض الواضح بينه وبين فولتير • انه يقول : « ان الطبيعة معمل كبير مزود بالمواد ، وهو يصنع الادوات التى يستخدمها من أجل الفعل • وفى كل مكان نشاهد آثار نشاطها وعناصرها الأبدية التى لا تخلق ولا تفنى ، والتى تتحرك دائمــــا وأبدا • ولا حاجة بنا بعد الى العلل الغائية التى كان يحرص عليها فولتير ، فهناك حركة كامنة فى الكائنات » •

هذه الكتلة الهائلة التى هى المادة ليست متجانسة ، سواء فى نظر دولباك أو فى نظر ديدرو • فكل كائن لا يستطيع أن يتحرك الا بطريقة خاصة ، وكل كائن مختلف عن ســـواه • وهكذا يأخذ الفيلسوف المادى دولباك بمبادىء الفيلسوف الروحى ليبنتس : فكل شىء فى حركة ويبذل مجهودا •

ونستطيع أن نستنتج من ذلك نوع الموقف الذى يتخذه كل من ديدرو ودولباك ازاء فكرة الله • فقد بدأ ديدرو معاديا للالحاد متأثرا بشافتسبرى Shaftesbury ولكنه تحول شيئا فشيئا الى القول بأن أبدية العالم لا تقل امتناعا عن أبدية الروح ، فمن الممكن أن تكون الذرات الحية قد انتجت العالم • ومن هنا فانه بعد أن كتب قائلا : « اننى أستمع الى الله » أصبح يقول الآن : « وسعوا الله وحطموا الحوائل » • واذا كان يؤمن باله ، فهو الآن « اله مادى » معرض للتغير • ألا يجوز ان يكون العالم هو الله ؟ انه يرى العـــالم كأنه حيوان ، أو انسان هائل : « من أدراكم أنه ليس لهذا العالم

مخ كالانسان ؟ » وهناك كائن مركزى ، مادى ، ولكنه منتج للروح « المادة تستطيع أن تصنع الروح » • وهى تستطيع أن تصنع الله وأن تكون هى الله •

اما دولباك ، فمن الطبيعى أن يكون ضد الله ، ضد السر ، ضد القساوسة ، ضد كل زهد • ولكنه على خلاف لامترى وديدرو يعتقد أن الدين مفيد لعامة الناس : فالالحاد لم يجعل لعامة النـــــاس • ويسوق هلفسيوس حجة بارعة ضد الاتهام بالالحاد ، فعلى حين يتمنى لامترى أن يصبح الناس جميعا ملاحدة يقول هلفسيوس ان أحدا لم يكن ، ولا يكون ، ولن يكون ، ملحدا ، اذ أنه ما من انسان مستنير لا يعترف بوجود قوة فى الطبيعة •

وعند هلفسيوس نستطيع أن نهتدى الى سيكلوجية المادى • والشىء المهم فى الروح ، الذى يفسر العبقرية ، هو الانتباه والاهتمام، على أن الانتباه والاهتمام ينبعان من الانفعـــــال • أما فيما يتعلق بالانفعال نفسه فهو بحث عن اللذة ، بحيث ان كل شىء يرجع الى الحساسية الفزيائية • فقد كتب يقول : « ان المرء يصبح غبيا حين يكف عن أن يكون انفعاليا » ، وهى عبــــــارة لهلفسيوس أطربت « استندال Stendhal» فيما بعد ، شأنها ــ دون شك ــ شأن العبارة الآتية : « نحن لا نستمتع حقا الا فى الأمل » •

وهؤلاء الماديون حتميـــــون déterministes ، « فما دمت أتصرف على هذا النحو ، فان من يتصرف على نحو آخر لا يكون أنا» والارادة تأتى دائما من دافع داخلى أو خارجى ، من انطباع حاضر ، أو من ذكرى ماضية ، أو من انفعــــــال معين ، أو من مشروع فى المستقبل • ولا وجود لفضيلة أو رذيلة شـــخصية ، وجاك القدرى Jacques le Fataliste مسوق حقا بواسطة القدر le Fatum •

وتتصف الأخلاق عند هؤلاء الفلاسفة بأنها أخلاق نفعية نسبية

مخففة بفكرة فعل الخير · وهذا يصدق بوجه خاص على ديدرو ، بيد أن هذه الأخلاق النفعية تطامن من غلوائها أيضا أخلاق الانفعال ان صح هذا التعبير · وديدرو يتفق فى هذه النقطة مع هلفسيوس فهو يقول : ان الانفعالات هى مصادر الملذات جميعا · (أما هلفسيوس فكان من الممكن أن يقول : « الملذات هى مصادر كل الانفعالات ») · والحق أن الانفعالات الهائلة هى وحدها التى تستطيع أن تصل بالنفس الى عظائم الأمور ، وبدونها لا توجد افكار سامية ·

والقوتان اللتان تسيطران على الانسان ـ عند دولباك ـ هما حب الذات والتعاطف ، وهو فى الأخلاق يؤكد ـ من ناحية ـ أهمية السعادة : « اذا كانت الرذيلة تجعل الانسان سعيدا ، فليحب الانسان الرذيلة » كما يؤكد من ناحية أخرى ، أهمية دور التشريع، اذ لابد من قدر معين من القهر الاجتماعى لكى تخضع المصلحة الخاصة للمصلحة العامة · وكذلك يؤكد دور المجتمع ، والتقدير الاجتماعى ، ويؤمن ـ بأكثر من ايمان دولباك ـ بتأثير التربية ·

واذن فالاتجاه الذى يسود هذا النوع من علم النفس ومن علم الأخلاق هو الدور الذى ينسب الى الميول ، والى المصلحة أو الاهتمام وهم فى ذلك متأثرون بـ « لاروشفوكو » ، بوجه خاص ·

ويعتقد هؤلاء الماديون أن الناس يستطيعون أن يتجهوا صوب المساواة ، وفضلا عن ذلك فلا وجود لعدم مساواة حقيقية ، فكل انعدام للمساواة انما يأتى من التربية السيئة ·

والواقع أن لبعض العناصر التى نادت بها هذه الفلسفات قيمة باقية ، فدولباك قد تنبأ ببعض آراء برجسون حينما أنكر فكرة انعدام النظام ، وحين رأى أن الدورة الحيوانية ترتكز فى مجهودها وفى سورتها على الدورة النباتية · وديدرو بتأكيده لفكرة الاتصال

وفكرة الميل tendance (« الأنواع ليست الا ميولا » ، « ما أنا الا ميل ») وبفكرته القائلة اننا نتذكر كل شيء ، كان يسير على الطريق الموصل من ليبنتس الى برجسون •

وهكذا يتضح لنا مدى صعوبة تحديد الفئة التى ينتمى اليها ديدرو بوجه خاص ، فليس العقل التحليلى هو الذى يتبدى فيه ، أو يتبدى فى غيره من الماديين ، بل ان أبرز مافيه هو ضرب من العبقرية التركيبية • وقد كان ــ من جهة أخرى ــ صديقا لروسو وملهما له فى وقت ما • والواقع ان النقاط المشتركة بينه وبين كونديلاك أو فولتير قليلة ، فهو فى أحيان كثيرة يقترب من روسو ، أو حتى من الرومانتيكيين ، حين يمتدح الالهام ، أو حين يكتب قائلا: « ان كل شعر انما هو حلية emblématique » •

وأخيرا ينبغى أن نضيف الى هؤلاء الفلاسفة أشدهم جرأة ، وربما أقربهم الى طابع الفيلسوف الحق ، مع أنه يكاد يكون مجهولا غداة الحرب ــ وأعنى به دوم ديشان Dom Deschamps الشيوعى البندكتى المادى المعادى للدين ، والهيجلى قبل هيجل • فقد بدأ بالواقعية الاسكلائية ، وبين أن الكل يختلف عن عناصره ، ثم اتجه صوب فكرة الكل الشامل ، أو ما يسميه بالعمومية الشاملة التى هى كلها روابط وعلاقات • ففى رأيه ، كما فى رأى ديدرو ان الاتصال لا يتقطع الا بالنسبة الى عينى الجسم ، ولكنه يذهب الى أبعد من ذلك ويؤكد أن الاهتمام الزائد بحاسة الابصار قد زيف جميع منظورات الفلسفة • وهو يضعنا فى حضرة الوجود ، الوجود الذى يثبت وينفى فى آن واحد العنصر الميتافيزيقى والعنصر الفزيائى ، وهما العنصران اللذان ينفى أحدهما الآخر ، فهو يقول فى صيغة هيجيلية : ان الوجود هو الذى ينفى الأضداد باثباتها • وهو يرى فى كل مكان ــ مثل هيجل ــ قوة ذلك العامل الذى يسميه بالسلب ، أو ال «لا» التى تصنع حركة العالم • ويؤدى به تفكيره

الى العودة الى آراء نيقولا دى كوزا Nicolas de Cuse فى اتفـــاق الأضداد • ولكنه لا يقف عند هذا الاتفاق ، وانما يتـــابع تفكير افلاطون فى محاورة بارمينيدس ، فيرى فيما وراء الكل الذى هو هذا الشيء وسواه معا ، بل هو كل شيء — يرى ما يسميه « بالكل Tout فى مقابل ما يسميه كل شيء le tout ، أى الوجود بلا نسب كما تصوره جان سكوت اريجينا ، والموجود السلبى • والاله غير الخالق non-créateur وبينـــا يربط ديـكارت بين فـكرة اللا متنـــاهى والكامل ربطا عميقا ، فان دوم ديشان يفصل بينهما فصلا قاطعا : فاللامتناهى هو سلب الكامل « والكل الشامل سلب لكل شيء » • وهكذا نصل الى ما يســـميه « بالوجود المتجـــاوز للأخـــلاق l'être méta-moral ، وينبغى الجمـــع بين هاتين الفـكرتين المتناقضتين : فكرة الكل le tout وفكرة « كل شيء le Tout ، وكذلك الوجود الداخل فى علاقة ، والوجود بلا علاقة — ينبغى الجمع بينهما فى ضرب من التســـاؤل والبحث المســتمر • « انه لا شيء بالنسبة لنا •• ولم يتوقف قط عن أن يكون موضع سؤال بالنسبة لنا » • وهكذا يعبر دوم ديشان فى صيغة وجودية (وبسكالية) عن موقفه الأنطولوجى •

ومن هذه الأفكار الميتافيزيقية يستخلص دوم ديشان من جهة تصورا للعلم من حيث انه لا يعدو أن يكون تقريبيا ، كما يستخلص من جهة أخرى مجموعة من النتائج الاجتماعية والأخلاقية • فلابد من توحيد الناس فى انسان واحد ان صح هذا التعبير ، والنساء فى امرأة واحدة ، والغاء كل تفاوت فى المساواة ، والقضاء على الملكية أو ما يسميه رذيلة الملكية ، ومحو طبقة العاطلين بما فى ذلك رجال الأدب ، وعلى وجه الخصوص الغاء طبقة الكهنة وطبقة الجنود الذين يجمع بينهم اضطهاد الشعب ، وازالة القوانين ، وانكار فكرة الله التى تناظر فى المجال الفلسفى فكرة الملك فى مجال العلاقات الانسانية•

ولقد كان الخطأ الذى وقع فيه دولباك ـ فى نظره ـ هو أنه ناضل القوانين الالهية ، دون أن يناضل ضد القوانين الانسانية . وخطأ روسو هو أنه ناضل ضد القوانين الانسانية دون أن يناضل ضد القوانين الالهية ، اما دوم ديشان فقد دعا الى الثورة على هذين النوعين من القوانين ، ذلك أنه يرى ـ شأنه فى ذلك شأن ونيم بليك ـ أن نتيجة القوانين هى الشر (١) .

وهكذا نفهم سبب حنق فولتير على الماديين الذين تشككوا فى تصوره للعالم وهو التصور المبنى على العلل الغائية وعلى العقل السليم فهو يتحدث عن ذلك المأفون لامترى . وحين سأله دولباك عما اذا كان الصانع الذى أحدث الكون خارج العالم أم داخله ، أجاب بقوله : « أعلينا نحن أن نجد له مكانه ؟ ان عليه هو أن يعطينا مكاننا . » وما كان بوسويه ليستطيع أن يجيب اجابة افضل من ذلك . وهو يضيف : « أنت تعترف بالله على الرغم منك (لأن دولباك قد وصف الطبيعة بانها مفكرة نشطة) . ويعتقد فولتير انه مما يند عن التصور أن ينتج كائن بلا عقل ، كائنات ذات عقل . وهو يدافع ازاء الجميع وضدهم عن وجود الله ، قائلا : « حتى اذا كان البناء مصطبغا بدمائنا ملطخا بجرائمنا ، فان ثمة معماريا شيد هذا البناء » وهو يحتج على الفكرة القائلة ان النظام لا يحتاج الى تفسير، وينكر وجود اتصال مطلق بين العضوى واللاعضوى . « هل رأينا قط حجرا يشعر ويفكر ؟ »

* * *

وقد ظهرت فيما بعد عند كابانيس بعض من هذه الاتجاهات المادية على الأقل ، وهو يدخل بعض التعديلات على نظريات كوندياك

---

(١) راجع كتاب «المذهب الحقيقى Le Vrai Système » بقلم دوم ديشان ، نشره جان توما وفرانكو فنتورى (طبعة دروز Droz ، باريس ١٩٣٩) .

فليس من الممكن فصل احساس ما عن الاحساسات الأخرى أو عن الطبيعية المادية • وهو يؤكد اهمية الاحساسات الداخلية الى جانب الاحساسات الخارجية ، ويفصل بين القابلية للاثارة (أو القدرة على الاستجابة) وبين الحساسية ، ويدرك تعدد مراكز الوعي ، وبذلك يزود مين دى بيران Maine de Biran بنقطة بدايته • وعن طريق فصله بين الأنا الذى يسلك وفقا للعادات والأنا الذى يفكر ـ متفقا في ذلك مع بعض أفكار كوندياك ـ فانه يمهد أيضا كما لاحظ اميل بربيه Emile Bréhier لبعض مفاهيم دى بيران •

انه يقول حقا : « ان الأخلاق فزياء » و « الفكر نتاج المخ » ، ولكننا نرى في الوقت نفسه كيف أن نزعته المادية ـ لأنها مادية رجل علم ـ أكثر دقة من مادية الفلاسـفة • والواقع ان كثيرا من صيغ كابانيس أقرب الى الوضعية منها الى المادية ، بحيث ان تأثير كابانيس الذى امتزج فيما بعد بتأثير بيشا Bichat (الذى يصر على أن يفصل داخل الانسان بين حياة الحواس وحياة الأعضاء التى هى أكثر استمرارا) قد أسهم فى تكوين نظريات أكثر مرونة •

***

ويكاد يكون من العبث أن نبين تناقض فلسفة القرن الثامن عشر ، وحتى اذا نحينا جان ـ جاك روسو جانبا ، فانا نرى هذه الفلسفة تؤكد التحليل مع كوندياك ، والتركيب مع ديدرو ، وتؤكد الها منفصلا عن العالم مع فولتير ، والها حالا فى العالم مع ديدرو وهلفسيوس ، وتؤكد حقائق مطلقة مع فولتير على الرغم من نزعته النسبية كما تؤكد النسبية الكاملة ، أو التى تكاد تكون كاملة مع الماديين • والواقع اننا نجد عند هؤلاء الفلاسفة جميعا ، بل ولدى كل واحد منهم ، تأكيدات متناقضة بشأن موضوع التقدم والتفاؤل والأخلاق ، اذ انهم يبدون غيريين متطرفين أحيانا ، وأنانيين عنيدين أحيانا أخرى • ولا توجد سوى نقطة واحدة يبدو أنهم متفقون عليها

جميعا ، وهي انكار الحرية النفسية ، وتأكيد الحرية والتسامح بوصفه قيمة valeur ٠

وهكذا يبدو أن فكرة العقل السليم le bon sens تحتمل تأويلات عديدة عند هؤلاء المفكرين المختلفين حين نقارن بعضهم بالبعض الآخر ، وأحيانا عند فولتير حين نقارنه بنفسه ٠

كما يتضح لنا أن فلسفة العقل هذه ، هي بطبيعتها نفسها فلسفة مائعة ، ذلك أن العقل لا يولد من نفسه ، وخاصة عند أمثال هؤلاء التجريبيين ، اذ لابد من ربطه بالاحساس كنقطة بداية ، أو بالرغبة وباللذة كنقطة بداية ونقطة نهاية ٠ وفي كلتا الحالتين ينبغي أن نصل الى نوع من المـادية ، اللهم الا اذا أردنا أن نبقى — مع كوندياك — داخل الحدود الوضعية ٠

وسنرى أن ورثة هذه الفلسفة يذهبون صوب المادية تارة ، وصوب الوضعية تارة أخرى ، وصوب نوع من الرومانتيكية العاطفية تارة ثالثة ٠

وفي نهـاية القرن الثـامن عشر ، تتحقق من جديد في كوندورسيه Condorcet روح الانسكلوبيديا (الموسـوعة) في صورتها الخالصة ، لا في انحرافها المادي ، وافراطها في التركيب ، أو في بداية انحرافها في النزعة التحليلية عند كوندياك ٠ ذلك أن كوندورسيه يعود الى فكرة دالمبير : « بقدر ما نعرف من علاقات أكثر بين عدد أكبر من الموضوعات ، نصل الى حصرها تحت تعبيرات أشد بساطة » ٠ ولما كان اخلاصه لروح دالمبير أكثر من اخلاصه لغيره من الموسوعيين ، فقد أكد القيمة العليا للرياضـيات ، كما أكد دور التربية ، شأنه شأن غيره من فلاسفة القرن الثامن عشر في جملتهم٠

وفي الوقت نفسه نجده يلقي ضوءا متزايدا على عنـاصر الوضعية التي كانت متضمنة عند كوندياك وفولتير وديدرو ، فيقول :

« لا تستطيع الروح أن تستنفد كل وقائع الطبيعـــة أو حتى كل العلاقات الكمية • »

كل هذه الأفكار التى يدعو اليها دالمبير قد وضعت فى خدمة فكرة التقدم غير المحـــدد ، وهى الفكرة التى تظهر لديه فى أعم صورها •

اما مجموعة المفكرين الذين أطلق عليهم نابوليون تســـمية عجيبة ، هى «الميتافيزيقيون المظلمون» ténébreux métaphysiciens وأعنى بهم الايديولوجيين les idéologues ، فيرتبطون بفلسفة كوندياك أكثر من أية فلسفة أخرى • فقد عاب دستوت دى تراسى Destut de Tracy على كوندياك ــ تحت تأثير كابانيس ــ أنه لم يعرف أن فى الروح الانسانية ملكات متعددة أخرى لا تقل تأصلا عن غيرها : مثل ملكة الارادة والحكم ، فضلا على ملكة الاحساس • وهو يؤكد ــ مثل كابانيس أيضا ــ أهمية الشعور بالمقاومة • وهو يوضح ــ من جهة أخرى ــ وحدة الملكات التى فصل بينها كوندياك أكثر مما ينبغى ، ويذهب الى أن كل كلمة انما هى حكم • وهكذا ، فكما أكمل كابانيس فلسفة القرن الثامن عشر بتأكيده للاشـــعور والغريزة ، فان دى تراسى قد أكملها بتأكيده للحكم وللنشـــاط العقلى •

وهنا أيضا نرى مدى صعوبة التصنيفات وزيفها هذا اذا نظرنا اليها على أنها أساسية ، اذ أن دستوت وكابانيس يمهدان الطريق لبيران الذى يعد استمرارا لهما وخصما فى الوقت نفسه •

وقد تركت فلسفة القرن الثامن عشر هذه آثارا هاما فى الأدب ، وتتضح هذه الآثار اولا فى « هرمس » للشاعر شينييه Chénier حين يكتب قائلا :

« في السيول torrents الجارفة العميقة من النور الأبدي »
أو حين يقول :

« أرى الوجود والحياة ومنبعهما المجهول ،

في أنهار الأثير التي تسري خلالها تلك العوالم جميعا . »

فهو انما يعبر عن فكر الفلاســـفة . وكذلك لا يمكن أن يفهم استندال الا بكوندياك والايديولوجيين . وحين يكتب جيراردي نرفال قائلا :

« تنمو روح خالصة تحت قشرة الصخور » ،

فانه يردد بذلك فكرة مماثلة لافكار ديدرو .

ولا ننسى ان جيفرسون Jefferson في معرض حديثـه عن كتاب «عناصر الايديولوجية» لدستوت قال انه : « يأمل أن يصبح هذا الكتاب مرجعا لطلابنا ، ولرجال الدولة » . ويجمع توماس بين Thomas Paine روح الثورتين ، وهكذا لا نحس بتأثير القرن الثامن عشر في الأدب وحده ، وانما هو أصل من أصول الثورتين : الأمريكية والفرنسية .

***

تتبعنا التيار الذي يتجه من جاسـندي وفونتنل الى كابانيس والايديولوجيين ، وهو التيار الذي سيستمر فيما بعد في مؤلفـات لدانتك Le Dantec التي تجمـع بين البســاطة والروعة . ومع ذلك فقد كان بيرول Béru lle يعيش في عصر جاسندي ، كما أن كل حركة النزعة الانسانية المخلصة التي درسها الأب بريمون l'abbé Bremond كانت معايشـة لفـكر الاباحيين . وكما تعقبنا الحركة الأولى ، نستطيع أن نتعقب الثانية حتى روسو ومين دي بيران مارين ببواريه Poiret ذلك المتصـــوف الذي تابع في البداية

مدرسة ديكارت ، ثم أصبح فيما بعد تلميذا لبيمه Boeme وعارين كذلك بفنيلون Fénélon الذى كان يضع نفسه : «فى المجهول الالهى حيث يريد أن يفقد نفسه الى الأبد » ، أو على الاقل كان يضع نفسه هناك احيانا • ومن المستحسن أن نذكر الى جانب اسمه اسم مدام جيون Guyon ، ذلك لأنه اذا كان تأثير فينيلون يتردد مرة أخرى عند مين دى بيران ، فان تأثير مدام جيون يتردد عند ذلك الفيلسوف الذى يمكن أن نعتبره ذروة هذا الاتجاه ، وأعنى به برجسون • ومن الملائم بلا شك أن نضع هنا اسم فوفنارج Vauvenargues الذى تركز تفكيره الاخلاقى على القلب ، والذى كان وارثا لبسكال وملبرانش معا ، وبطلا من أبطال نيتشه فى الوقت نفسه •

ولقد أدت قراءة كتاب « الروح » لهلفسيوس الى ابعاد جان جاك روسو عن الماديين ، فهو يقول : « ان الماديين يعترفون بوجود نفس للأحجار ، ولكنهم ينكرونها على الانسان • » أما كوندياك ، فيظل فى نظره تجريديا • فما يبحث عنه روسو هو الأصول الأولى • أما نحن فقد أفرطنا فى العلم ، ذلك أن شدة حرصنا على دراسة الانسان جعلتنا — بمعنى ما — فى حالة لا تسمح لنا بمعرفته ، فهو يريد العودة الى الطبيعة ، غير أن هذه العودة لن تجعلنا نصل الى المرحلة الأولى التى كنا فيها ، بحيث أنه يتصور مراحل ثلاثا ، وهذه الفكرة عن المراحل الثلاث التى يجب أن يمر بها الانسان كانت موجودة من قبل عند أفلاطون ، وسيكون لها تأثيرها على هيجل •

ويريد روسو أن يخلص الانسان « من ذلك الجهاز المرعب الذى هو الفلسفة » • فالقلب يصبح الآن المصدر الأكبر للبينة (كما هى الحال عند بسكال) وهو يؤيد — معارضا فى ذلك دولباك ولامترى — ضربا من البرجماتية الوجدانية (ليس المهم أن نعرف ما هو صادق ، بل ما هو نافع) • وهكذا يعطينا قسيس الفليم

سافوا هذا شعورا بأننا نوجد في عالم نألفـــه ونرتاح اليه ، ولم يقذف بنا أو نضيع فيه • وهذا هو موضع الاختـــلاف بينه وبين بسكال •

ان الكلمة تقول لمليرانش : « لو كانت لديك فكرة عن نفسك، لما استطعت أن تفكر فيما عداها • » أما روسو فيكتب قائلا « كيف تكون لك نفس ولا تعجب بها ؟ » وهو يعبر عمـــا يمكن أن ندعه تصوفا لديه في كتابه « أحلام ســائر وحيــد » Rêveries d'un promeneur solitaire فهو يعاني : « مواجد ، وأفراحا لا سبيل الى التعبير عنها ، تذيبه — ان صح هذا التعبير — في نسق الكائنات، وتجعله هو والطبيعة بأسرها شيئا واحــدا » • عندئذ يتحــدث الشعور باللامتناهي بصوت مرتفع غاية الارتفاع في نفس روسو• « ان قلبي المنحصر في حدود الكائنات يجد نفسه في مكان أضيق من أن يسعه ، انني اختنق في الكون ، ولكم وددت أن أقــذف بنفسي في اللامتناهي • »

وهو يبحث فيما وراء الطبيعة وفيما وراء نفسه ، وفيما وراء ذلك الاله الأبوي الذي يؤمن به قسيس سافوا — يبحث عن اله شبيه باله اللاهوت الســلبي ، ويكتب قائلا : « اله يفلت مني ، وروحي الحائرة لم تعد تشاهد شيئا » •

وقد أشرنا من قبل بكلمة الى الثورة الفرنسية ، ولكن كيف نفسرها ان لم نضع في اعتبارنا نظرية « العقد الاجتماعي » التي بواسطتها ينقل الفرد سيادته الى الدولة ؟ ان فكرة الارادة العـامة عند روسو ، وهي الارادة التي لا يمكن ردها الى مجموع الارادات الجزئية — تفسر في الوقت نفسه وقائع كثيرة من الثورة ، كما كان لها تأثيرها على نظرية الفكرة Idée عند هيجل •

ولقد أوضحنا تأثير بسكال وملبرانش على روسو ، بيــد أن

روسو يعد نقطة بداية اكثر مما يعد نقطة نهاية . وخلفاؤه المباشرون مثل برناردان دى ســــان بيير Bernardin de Saint-Pierre الذى كتب « مسرات الجهـــــل » Plaisirs de l'ignorance وفيدل Fidèle ولاهوته التجريبى ، لا يعطيان سوى فكرة محدودة عن هذا التأثير الذى يبسط جناحه فى مستهل القرن الثامن عشر على جميع البلاد .

والحق أنه ما من كاتب فرنسى ـــ اللهم الا ديكارت ـــ كان له حتى فى المجال الفلسفى تأثير أعظم من تأثير روسو .

وهو يعد من نواح كثيرة مستبقا لكانت ، اذ أثر عليه تأثيرا عظيما بتأكيده لأهمية الحكم ، وبتلك الكلمـــة الصـــغيرة يكون est التى هى علامة على نشاط الانسان ، وهى تفنيد لكل نزعة يقول بها كوندياك ، وبرفضه للمذاهب الأخلاقية التى لا تصـــــدر عن الفرد نفســـه ، وبتمجيده للضـــــمير ، تلك الغريزة الالهية ، وبنظرية المســـلمات postulats ، التى نجـــدها ضـــمنيا عنده ، والتى توســـع فيها كانت ، وبصياغته قبل كانت لفـــكرة الاستقلال الذاتى autonomie اذ قال : « الطاعة للقانون الذى يضعه الانسان هى الحرية . » وهكذا نجد تأثير روسو اصلا من أصـــــول « نقد العقل الخالص » فى تأكيد هذا الكتاب الأخير لاستحالة رد « الحكم » الى شيء غيره ، كما أنه أصل من أصـــــول « نقد العقل العملى » فى الوقت نفسه .

وفضلا عن ذلك ، فان روسو أقرب الفلاسفة جميعا الى الشعور الخالص بالوجود . فهو يصف لنا تلك اللحظات التى نشعر فيهـــا بمتعة وجودنا دون أن نشق على أنفسنا بالتفكير فيه .. فياله من تنوع فى الفلسفة الفرنسية ! لقد تأسست هذه الفلسفة على الفكر بديكارت ، وها هى ذى تقوم على حالة تكاد تكون غريبة عن الفكر .

وعلى حين أن ديكارت كان يقول : « أنا أفكر ، اذن فأنا موجود » . فاننا فى تلك الحالات التى يصفها روسو نقول « أنا موجود لأننى لا أكاد أفكر ، بل يمكن أن نقول : لأننى لا افكر » .

وما أبعدنا فى ذلك عن بسكال ، ما دمنا نجد لذة فى ذلك الشعور ! ولكن ، ما اقربنا الى فينيلون ! فلم يعد ثمة تسابق نشط فى داخل نفسى ، ولا وجود الا لحركة مطردة متصلة خارجية تبعث فى نفسى اتصالا أو استمرارا داخليا ... فما أقربنا حقا الى فينيلون وكذلك الى برجسون فى كتابه المعطيات المباشرة ، للوعى
Données immédiates de la conscience

كل ما فى الأمر أن الوصف يختلف ، فبـــدلا من الالحاح على التدفق l'écoulement ينظر روسو الى هذه اللحظات على أنها نوع من الحاضر الأبدى ، الهابط من السماء الى الأرض ، فالسعادة تدوم أبدا « دون أثر للتعاقب » . وهنـــا نحس « بشـــعور الوجود » le sentiment de l'existence ، ونلمس أعماق النفس ، وبهذا يتأسس ضرب من التصوف الوجودى .

ومن الطريف أن نتنبه الى التنوعات التى أدخلت على «شعور الوجود » هذا عند سينانكور Senancour وكونستان Constant وعند شاتوبريان Chateaubriand حيث يصـــطبغ بالكآبة مع ازدياد عمقه ، وعنـــد موريس دى جيران Maurice de Guérin وسوف نتتبعه على الأخص عند الفيلسوف مين دى بيران .

وهكذا امتدت فى القرن الثامن عشر عقيدة ديكارت عن الأفكار

الواضحة المتميزة ، وان أصبحت فى كثير من الأحيان سطحية الى حد ما ، وازداد من ناحية أخرى عمق بعض عناصر فلسفة خصمه جاسندى ، كما وسع روسو نطاق جوانب معينة من فكر بيرول وفينيلون (١) •

---

(١) أسس هيرودى سيشيل Hérault de Séchelles أخلاقا عن الغرور الفردى ، وضخم الماركيز دى ساد مفهومه القاسى حتى جعله مفهوما كليا ، وان عوضه من ناحية أخرى بانكاره عن المساواة •

القرن التاسع عشر والقرن العشرون

عند « مين دى بيران » نبلغ قمة من قمم الفلسفة الفرنسية . ولقـد تتبعنا تيارين يتجـه أحدهما صـوب كوندياك وكابانيس والايديولوجيين ، ويسير الآخر نحو فينيلون وروسو . وقد بدأ مذر دى بيران مقتربا من فكر كوندياك وكابانيس والايديولوجيين ، ولكنه اقترب أخيرا غاية القرب من فكر بسكال وفينيلون . فهو يقول : « ان فلاسفة القرن الثامن عشر لم يعرفوا الانسان » ، « التحليل يعمل على تبخير العاطفة » ، أما روسو فانه « يخاطب قلبى » ثم يأتى الرواقيون ، ويليهم لبينتس ، وفى نهاية حياته ، كان يقرأ — بوجه خاص — بسكال وفينيلون .

والحق ان القارىء يستطيع أن يهتدى الى عاطفة الوجود — منذ السطور الاولى من « اليوميات » — تلك العاطفة التى تحدثنا عنها بمناسبة الحديث عن روسو . « ان كل ما يمس الحواس يحمل الى

قلبي شيئا لا أدريه من العذوبة والأسى • فكم من عواطف مبهجة قد تعاقبت عليها ؟ ولو انني استطعت أن أجعل هذه الحالة دائمة ، فأي شيء ينقص سعادتي ؟ »

ويرجع بيران الى مبادىء فلسـفة القرن الثـامن عشر لكي يستطيع أن ينقدها • فهو يعارض كونديلاك الذى يرى أن كل شيء عقل ، حتى الغريزة ، كما يعارض روسو الذى يقول عنه دى بيران ان كل شيء بالنسبة اليه غريزة ،حتى العقل• والظاهرة التى تسمح له بكشف ثنائية (أو ازدواج) في داخل الحياة الحسية ، التى كانت تبدو شيئا بسيطا غاية البسـاطة في نظر لوك وكونديلاك ــ هذه الظاهرة هي العادة • فالعادة تضعف الاحساسات ولكنها تشحذ الادراكات • وعن طريق العادة نتعلم أن نرى رؤية أفضل ، هذا اذا ضعفت احساسات النظر الأصلية ، ذلك لأن الجهاز الحركي هو الذى يمارس فاعليته في الادراك ، ومن خلال هذا الجهاز تعمل الارادة •

والحق أن الاهتمام الذى أبدته الفلسفة الفرنسية في القرن التاسع عشر بملاحظة العادة ، هو من السمات الغريبة لهذه الفلسفة فقد أسس عليها بيران ورافيسون ، بل بوترو وبرجسون ، شطرا كبيرا من فلسفاتهم •

ويرى مين دي‌بيران أن العادة تؤدى بنا الى‌شيء آخر غير العادة، هذا الشيء الآخر المختلف ، هو المجهود • والمجهود هو ما يسميه مين دى بيران بالواقعة الأولية للحس الباطن le fait primitif du sens intime ، ففى باطن ذلك الأنا الحقيقي الذي يتحقق في المجهود ، نجد فكرتي العلة والجوهر • أما المذاهب القائلة بالأفكار الفطرية والاحساسات فانها تنحى جانبا المفاهيم الأولية أو تشوه طبيعتها، ذلك أن العلة والجوهر ليسا تجريدات ، وليسا أفكارا ، كما أنهما ليسا أشياء ، أو موضوعات من الخارج •

وتبين لنا ملاحظة العادة أنه ينبغى أن نحلل الفكر بطريقـــة تختلف تمام الاختلاف عن طريقـــة الايديولوجيين ، وان كانوا هم أنفسهم ومعهم كابانيس قد مهدوا الطريق فى هذه النقطة • فمن الواجب أن نميز فى الفكر بين ما هو سلبى وما هو ايجابى •

فالايجابى ينقلنا الى ما وراء العضوى • ولقد كان كابانيس يقول : ان كل « مافينا عضوى • أما مين دى بيران فيقول : كلا ، هناك القوة فوق العضوية hyper-organique

ان فعل القوة فوق العضوية هو ما يوجد فى أعماقنا ــ وبهذا المعنى كان هوبز على حق عندما قال لديكارت ان فكرة الجوهر فكرة مستعارة من المادة ، ونحن نستطيع على الاقل أن نطبق نقد هوبز على فكرة عن الجوهر غاية فى السلبية • وبهذا المعنى أيضا يكون «كانت» على حق فى معارضته لديكارت • ويقول مين دى بيران : « اننى من أجل ذاتى » Je suis pour moi-même ولكننى لست فى ذاتى en moi-même ، والخطأ الذى وقع فيه ديكارت كان هو خلطه بين هذين الأمرين •

والواقع أن فكرة الجوهر عند ديكارت ، وهى فكرة مفرطة فى المادية ، هى التى تفسر لنا كيف أمكن الانتقال من فلسفته الى النزعة المادية ، تماما كما أن فكرة العلة عند ملبرانش وهيوم ــ تلك الفكرة التى كانت خيالية أكثر مما ينبغى ، ومصطبغة بصبغة ارادية وعقلية غير كافية ــ هى التى تفسر لنا اصطدامهما بمشكلة العلية • فقد ظن هيوم خطأ أنه ينبغى معرفة وســــائل تنفيـــذ شىء ما معرفة موضوعيـــة لكى نريد هذا الشىء • أما ملبرانش فقد أدرك ــ عن حق ــ أن الوعى لا يمكن أن يصير موضوعيا ، ولكنه أخطأ حين رأى فى ذلك مظهرا للنقص فى الوعى • وأما ليبنتس وكوندياك فقـــد وقعا ، على الرغم من تعارضهما الظاهرى الحاد ــ فى نفس خطأ البحث

عن الهويات identités ، والرغبة في تأسيس علم جبر للاحساس وللقضية • فهل نقول ان « كانت » على صـــواب ؟ أجل ، انه على صواب في وقوفه ضد الافراط في النزعة الجوهرية عنـــد ديكارت وليبنتس واسبنوزا ، بيد أن مذهبه ، بصوره (صور الحساسية) ومقولاته ، ما برح مغرقا في التجريد •

لابد أن نتخلص اذن من أية فكرة مكانية عن الجوهر: «فالجوهر — مفهوما على أنه شيء سلبي — لا يوجد نمطه في الشعور ، كما أنه يفلت من وجهة النظر الباطنية • » ومهمة الفيلسوف هي أن يرى مم يتكون الشعور ، لا في مطلق الوجود الذى نفكر فيه ، ولــكن في مطلق الوجود المفكر •

فاذا تناولنا فكرة العلية رأينـــا أنه كما كان لديكارت ، وللبرانش بخاصة فكرة موضوعية أكثر مما ينبغي عن الجوهر ، فكذلك كان خطأ هيوم هو عدم اعترافه بما للشعور من ميزة فريدة هي ملاحظته لنفسه أثناء ممارسته لنشاطه • ولا شك في أننا لا نســـتطيع ، كمـا يقول بيران ، « أن نكون صـــورة أو تمثلا représentation خارجيا للوسائل التي تستطيع بها النفس أن تؤثر في الجسم ، ولكن ألا يوجد شيء آخر الى جانب هــذه المعــرفة الموضوعية أو التمثلية ؟ ألا يوجد احساس بالوحدة والعلية ، أو ما يسميه هوايتهد عن حق « بالفعالية العلية » causal efficacy في مقابل « التلقائية البصرية » visual immediacy (أي المعرفة الموضوعية أو التمثلية) ؟ الحق أننا نظن أننا نستمع الى هوايتهد أو برجســـون ذاتهما عندما نقرأ بيران وهو يقـــول : ليس من الواجب أن يجـــول المرء بنظراته خـــارج ذاته ، أو أن يخاطب كل حاسة خارجية ، « وانما هناك نوع من الحـــدس الخارجي الذى يقوم بضرب من التجريد لكل علة فاعلة » ، هذا الحدس يهتم بالكم

لا بالموضوع ، ولا بالواقعة le fait • والواجب على عالم النفس الميتافيزيقى ــ على العكس من ذلك ــ أن يرتد ببصره الى الباطن • ففى المجال النفسى ، يتطابق الوجود والظاهر ، ولقد كان الخطأ الذى يؤخذ على هيوم هو أنه لم يفطن الى ذلك ، وأنه أضفى على تكرار الظواهر أهمية يفتقر اليها • فاذا رجعنا الى أنفسنا ، ألفينا أن هناك لحظة لا نستطيع فيها أن نقوم بمزيد من التحليل أو التفكيك ، وحينئذ نكون فى بساطة بازاء وجودنا •

والحق أن معظم الأفكار التى نسميها فطرية ــ كما أدرك ذلك ليبنتس ــ تأتى من الوقائع ، ولا أعنى بذلك فكرتى الجوهر أو العلية اللتين تحدثنا عنهما من فورنا فحسب ، بل أعنى أيضا أفكار الوحدة والهوية والوجود • أو لنقل ــ بعبارة أدق ــ ان الأفكار لا توجد فى جانب ، والوقائع فى جانب آخر • فبيران قد أنشأ نزعة تجريبية جديدة أكثر اتساعا ، تجد فيها أفكار العقل مكانا فى التجربة ــ مأخوذة بمعنى أشمل ، أو هو قد أنشأ ــ اذا شئنا ــ نزعة عقلية من نوع جديد تنبثق فيها الأفكار من الوقائع النفسية والميتافيزيقية معا • وهكذا يناضل مين دى بيران دائما ضد الأنطولوجيين والتجريبيين فى آن واحد •

ان الجهد والتوتر الدائم ، حاضر فينا على الدوام • وليس الجهد نفسه شيئا بسيطا ، اذ أنه فى جوهره علاقة ، وهنا نجد أنفسنا ازاء فكرة من أعمق أفكار مين دى بيران ، فالجهد علة لبعض النتائج الحادثة فى الجسم العضوى • وهناك طابع مباشر يتسم به التمييز بين الذات والحد le terme ، وكذلك يتسم به اتحادهما فى الوقت نفسه ، ولقد كان من العبث أن يتهكم « تين » على هذه اللغة فيما بعد : فها هنا رأى عميق وجديد • ان الجهد المراد voulu لا ينفصل عن المقاومة العضوية

والشعور بالأنا لا ينفصل عن الادراك الحسى المباشر للجسم بمعناه الصحيح .

بل ان بيران يلقى اضواء عجيبة على ظاهرة التمثل او الاستيعاب appropriation التى يتوم فيها ما فوق العضوى بتمثل (أو استيعابه) العضوى فى ذاته ، كما تتلاءم نفسنا حين يقظتها مع جسمنا ، ان صح هذا التعبير .

ومن ذلك ينتهى الى النتيجة الآتية : « ان كل المصاعب التى يصطدم بها العلم تاتى من أننا نريد دائما أن نتصور بطريقة مجردة ما يعطى لنا — على نحو اولى وضرورى — فى علاقة . وهذه العلاقات لا تنحل ابدا الى حدود منفصلة يمكن أن نتصور الواحد منها بأكمله دون الآخر . » والحق اننا لا نستطيع أن نعرفها الا بالشعور ، فمن المستحيل اذن أن نحل مشكلة اتحاد النفس والجسم حلا موضوعيا . وهنا يعود بيران الى نظرية ديكارت فى اتحاد النفس والجسم ، بما فيها من مفارقة وعمق .

وهكذا فان ميتافيزيقا « مين دى بيران » هى فى جوهرها ميتافيزيقا للوعى ، وهذا ماتدل عليه جملة كهذه : « أن عيبا واحدا يشوب فلسفة كونديلك وميتافيزيقا الألمان ، واعنى به انه ليس من الضرورى بالنسبة الى العقل أن يعرف نفسه لكى يوجد بوصفه عقلا . »

وعلى هذا لم يتبق أمام مين دى بيران سوى أن يتابع تأمله فى سراديب النفس ، مختلفا فى ذلك أشد الاختلاف — كما هو واضح — عن الفيلسوف كما تصوره كونديلك ، فهو : « هادىء ، مستغرق فى أعماق الوجود وأعماق الأنا » .

ويؤكد بيران — شأنه فى ذلك شأن باركلى وبرجسون — اخطار اللغة فيقول : ان قوالب اللغة تضلل فى كثير من الأحيان .

وما من شاهد ابلغ دلالة على قصور اللغة من تلك الاقصوصة القصيرة التي يوردها في يومياته عن لحظة مرت به في أمسية ٢٥ نوفمبر سنة ١٨١٧ : « في اليوم الخامس والعشرين أمضيت الامسية عند الأب موريليه . ودارت مناقشة سيكلوجية ، وعلى حين غرة سالني صديقي العزيز « ما الأنا ؟ » فلم أحر جوابا . اذ ينبغي أن يتخذ المرء لنفسه وجهة النظر الباطنة للوعي ، واذ يتمثل عندئذ تلك الوحدة التي تحكم على جميع الظواهر على حين تظل هي ثابتة دون تغيير ، فانه يدرك الأنا ، ولا نجد ما يدعو الى السؤال عن ماهيته . »

ويناظر التصور الذاتي للعلية في المؤلفات الأخيرة لمين دي بيران على الاقل تصور ظاهري phénoméniste للعلية في العالم الخارجي ، ذلك انه « لما كان مبدأ العلية ذاتيا بطبيعته دائما ، فلا بد أن يترتب على ذلك انه لا يوجد الا بوصفه عنصرا متنافرا في كل تجمعات الموضوعات ، او بالأحرى لا يستطيع ان يندرج باية طريقة كانت في تصنيفات الظواهر المماثلة ، ولا في أي صورة من صور الحسابات العددية التي تعبر عن قوانينها » . ويبين مين دي بيران كيف ان البحث عن العلل في الفزياء لا يختلف في جوهره أبدا عن العملية التي نقوم فيها بتكوين الفئات des classes

ولقد استبق مين دي بيران الفلسفة الحديثة في مسالة اخرى كان فيها متاثرا بافكار روسو ، هي انه يؤكد — كما يؤكد شيلر وهوكنج وعلماء الاجتماع — ان الأنا لا يمكن أن يفصل عن « الأنوات » الأخرى . « ففي كل علاقة انثربولوجية ، لا يمكن أن يرد اى فاعل agent الى فرديته . وما يعرفه أو يشعر به نفسه ، يعرفه مع شخص آخر ، او من أجل شخص آخر . » وثمة قوة نفسية متوسعة في ، تجعلني انا ومن يماثلني شيئا واحدا . وثمة تعاطف بدائي ، معاصر للوجود الفردي .

وقد كان على مين دى بيران أن يتساءل عن الكيفية التي تتخذ بها الافكار التي نستعيرها من ملاحظة الانا ـ كفكرة العلية وفكرة الجوهر ـ قيمة شاملة . وفى رأيه أن هذا نتيجة لما أطلق عليه اسم نسق المعتقدات الذى نتصل عن طريقه بالمطلق . وبما أسماه « كانت » أفكار العقل . ومن هنا أيضا كانت اخطاء الميتافيزيقيين الذين يخلطون بين الانا الذى هو الذات النسبية القائمة بالمعرفة ، وبين النفس التي هي الموضوع المطلق للاعتقاد.

وهناك علاقة بيننا وبين الأنا الدائم فينا ، أو بيننا وبين انفسنا . وقد كتب مين دى بيران عام ١٨١٧ قائلا : « ان مطلق وجودى الدائم حاضر بالنسبة الى دائما ، والا ما استطعت أن احكم على ما يعترى وجودى الظاهرى من ضروب التغير . وحضور هذا المطلق الثابت هو ما ينبغي أن يحمل العزاء الينا . » ولكن ما هذا المطلق ؟ « من المحال أن نقول ما كنهه . فالله وحده هو الذى يشعر به ويراه . » بيد انى اعلم على الأقل أن لدى قرارا fond من الافكار هي ، وان تكن كأنها مكبوتة في هذه اللحظة ، الا انها مع ذلك ليست أقل واقعية .

وبهذا النسق من المعتقدات نتمكن من تأكيد العالم الخارجي. ولكن بهذا النسق أيضا ـ نستطيع أن نؤكد كما رأينا لتونا ـ ما يسميه بيران بالأنا الباقى ، وبالتالى نتصل بالله : « الله ، الأنا ، الواجب : هذه هي المطلقات الثلاثة التي يرفعنا الشعور الدائب بها أو التأمل لها فوق مستوى الاحداث جميعا . » وهكذا تتكشف أمام أنظار بيران حقائق ثلاث معقولة ودائمة تناظر مسلمات كانت ، وينتهى الأمر بنزعته الكنتية الى نزعة صوفية ، والى تأكيد عال يستوعب بدوره نزعته ويدمجها في داخله ويتسامى بها .

وتناظر سيكلوجية الجهد هذه ، التي هي الفكرة الرئيسية

عند بيران – كما نتصورها عادة – أخلاق الجهد morale de l'effort فهو يقـول : « ينبغي أن نعرف ما هو حر فينـا ، وما هو ارادى فينا ، ونرتبط به وحده ، » وهو يذكر في سنة ١٨١٧ أن الارادة كثيرا ما تركت جانبا . ويقول : « أن الانسـان الأخـلاقي يتطلع الى مسـكينة النفس عن طريق انـكار الجسد وكل الانفعـالات العضـوية . » ويؤكد في سنة ١٨١٩ أن هناك أفعالا هي نتـاج لقوتنا الخاصة . ونحن أحرار في أفعالنا ، أحرار في عواطفنا الى حد ما . وفي يونيو سنة ١٨٢٠ كتب أيضا يقول : « أن وجهة النظر الصوفية التي تقضى على القوة أو التي تضعها كلها في الله تلغى الجوهر مع الأنا » .

ومهما يكن من امر فاننا نرى الى اى حد كان فلاسفة القرن السابع عشر على خطأ في نظر بيران حين جعلوا من الارادة والرغبة شيئا واحدا ، او حين ادمجوا الاولى في الثانية . وهذا ما يفسر المناقشة العجيبة التي دارت بين مين دى بيران واستندال في عام ١٨٢٢ (١) ، تلك المناقشة التي لم يلتفت اليها أحد حتى الآن « انكر اليوم شخص اعتقد انه ذو نزعة روحية امكان وجود طاقة بلا انفعال ، ويبدو انه قد ربط هاتين الفكرتين برباط وثيق . أما أنا فقد دافعت بقوة عن الراى القائل بأنه حيث يكون ثمة انفعال طاغ ، لا تكون هناك طاقة حقيقية على الرغـم من كل الدلائل التي تشير الى بذل أعظم قدر من القوة ... فالطاقة الحقيقية تستخدم في مغالبة الانفعالات ، لا في الانقياد لها . »

هذا هو الجانب من مذهب بيران الذى يعد أكثر جوانب مذهبه شيوعا ، وذلك على الاقل في أشد سماته سطحية . ولكننا رأينا فعلا كيف انه يتجاوز بنظريته في العلاقة – حتى في ذلك

---

(١) او لعلها مع شخص آخر يشابه تفكيره تفكير استندال شبها قويا .

الشطر الكلاسيكى نسبيا من فلسفته ـ التأويلات التى فسرها بها أصحاب النزعة التلفيقية les éclectiques

وفضلا عن ذلك ، فإن هذا الجانب ينطوى على جانبين آخرين . فمن وراء الجهد والوعى توجد منطقة بأملها ترتبط بها ، منطقة مظلمة ، فطن اليها ملبرانش حين تحدث عن أحوال النفس modalités de l'âme والواقع أن أحوال النفس هذه تمتزج باستمرار ـ عند مين دى بيران ـ بأحوال الجسم . وعن طريق التأثرات البسيطة ندرك تعايش الجسم مع النفس ادراكا مباشرا . ولا شك فى أن كل ما يفعله بيران فى هذا الصدد هو أن يتابع بعض التلميحات التى نجدها عند دستوت Destut وبونيه Bonnet وآنسييون Ancillon وبوفون Buffon وبوردو Bordeu وديدرو ، ولكنه يتابعها مع ذلك فى أصالة قوية . الا يكتشف فى نفسه تلك التأثرات البسيطة ويحللها بأقصى ما تقبله من تحليل .. فها هنا مجال كامل للحياة وواقعة أولية تامة فى نوعها . والى هذه الواقعة استرعى كوندياك الانتباه حين وصف تمثاله الذى استحال الى عطر وردة . بيد أنه لم يكتشف أن ذلك ما هو الا مجال من المجالات الموجودة داخل نفوسنا ، وهو مجال تندمج فيه ، مع ما هو خارجى عنا . وهذه الظواهر المتغيرة للحساسية الداخلية يجدها الأنا وكأنها جاهزة تماما ، ويرتكز الشعور على أساس من هذا اللاشعور الأولى inconscient préalable . وهكذا توجد فينا اشياء كثيرة خارج حدود الملكة الادراكية الواعية .. أشياء تنتسب الى البساطة الطبيعية ، كما رآها مونتانى وروسو وكذلك ليبنتس .. أشياء خارج نطاق الأنا والشخصية . ففى هذا شىء أشبه بالاغتراب العقلى التلقائى ، وفى كل يوم يأتى النوم فيغوص بنا ـ من جديد فى ذلك المجال الذى يصعب تحديده ـ

مجال أشد أحوال الوجود روقانا . انها حالة من حالات الحساسية الحيوانية يكون فيها الانسان بسيطا ، وان يكن مزدوجا بوصفه انسانا .

في تلك الحالات يختفي الزمان والمكان ، او اذا كانا حاضرين ، فانما يكون ذلك على صورة مختلفة تمام الاختلاف عن تلك التي ندركها عليها عادة . ويقول بيران ان المكان أشبه بالوجه الذى لا ينفصل عن الحد اللاعضوى terme inorganique الذى تمارس عليه الارادة ، والزمان هو نفس الصورة التي يوجد عليها الانا حين يلاحظ نفسه اثناء الفعل . ويبدو أن ما اكتشفه مين دى بيران هنا هو المكان المعيش (*) l'espace vécu كما تصوره هوايتهد ، والزمان المعيش le temps vécu كما تصوره برجسون فهو منذ عام ١٨١٣ يقول : « ان الامتداد المتشكل المرئى المتحرك المتلون او المحسوس ليس هو الماهية الحقيقية لما نسميه الجسم ، كما يعتقد العامة » .

ونتيجة لذلك فقد استطاع (أى بيران نفسه) أن ينشق مرة أخرى على المذاهب المثالية والمذاهب الحسية في نفس الآن ، وذلك بأن جعلنا نشعر بهذا المتصل المقاوم الذى أعطى لنا ليبنتس أحيانا فكرة عنه ، والذى لا يمكن رده الى أحد نوعى المذاهب السابقين (أى المثالية والحسية) .

ان هناك لحظات تجد فيها الروح نفسها مختلطة بالجسم ، كما أن هناك حالات من الحساسية تعد غريبة على حساسيتنا الخاصة . و أن كل ما يحدث داخل الانسان ينتمي حقا الى الانسان بأكمله ، أعنى الجهاز العضوى الحى الذى تشيع

(*) تشيع ترجمة هذا المصطلح بكلمة « المعاش » ، وهى خطأ ، وصحتها « المعيش » .

فيه الحياة قوة خاصة . ولقد كان الخطأ الذى وقع فيه ديكارت هو انه فصل عن نفسه او عن الشعور الذى لديه بفكره كل ما يتصل بالجسم . »

وترتبط هذه الملاحظات جميعا بالآراء السيكلوجية لمين دى بيران كما نكتشفها فى « اليوميات » . ذلك لأن فيلسوف الجهد قد وجد نفسه مضطرا الى هذا الاعتراف : « اننى أفتقر الى فكرة ثابتة ، والى هدف . » (٢٨ ابريل سنة ١٨١٨) و «أن كل مبادىء فعل توجد خارجى » (٢٤ يناير سنة ١٨٢١) . وعندئذ كان فيلسوف الأنا نادرا ما يشعر بأنه انا . «لقد كنت مرحا ... قرير النفس ، انسانا جديدا تمام الجدة .. ولا بد أن تترك لى هذه الأمسية بعض الذكريات ... فهى الأمسية الوحيدة الطيبة التى كنت فيها نفسى منذ مدة طويلة ... » (٢٨ أبريل سنة ١٨١٨ . والأغرب من ذلك أيضا ، أن يتكدر ــ وهو الذى يبدى كل هذا الاهتمام بالجهد ــ حين يشعر بأنه « فى حالة اجهاد » « لقد حيل بينى وبين كل شىء اذ أننى فى حالة اجهاد » (٧ مارس سنة ١٨١٨) . والحق أنه ينبغى أن نفهم ما يعنيه : فهو يعنى حالة الاجهاد الذى لم يتوجه النجاح . ولكن فلنلاحظ الفقرة التى كتبها فى ٢٨ يوليو سنة ١٨٢٣ حيث يعود الى تناول هذه الفكرة والى تعميقها . فثمة حالة من السعادة لا ارادية تماما ، خالية من الجهد ، ومن أية عملية ايجابية ، ويشيع فيها احساس سلبى ، وحالة من الرضى تأتى نتيجة لسلسلة من الافعال التى نكدح من أجل الجمع بينهما . والشىء الذى يبحث عنه بمزيد من اللهفة هو ومضات من المتعة والنشوة يتذوقها دون مجهود (٩ أكتوبر ١٨١٧) .

والواقع أن واضع نظرية المجهود أحس بوجود ما يقاوم المجهود أكثر من اى شخص آخر سواه ، وواضع نظرية النشاط

الإيجابي قد مارس بلا انقطاع في نفسه تجربة السلبية . « ماذا فعلت لكي أضع نفسي في تلك الحالة الجسمانية والمعنوية الطيبة التي كنت عليها في الايام السابقة ؟ وماذا فعلت حتى أضعتها ؟ » (٢٤ أكتوبر سنة ١٨٢٢) وقد لاحظ منذ سنة ١٧٩٤ أنه : « لكي أحصل على ذلك الاحساس اللذيذ ، وعلى هذه السكينة الباطنة، أشعر انني لا أملك حيال ذلك شيئا ، وأن نشاطي معدوم ، واني سلبي تماما في مشاعري ، واني لست أبدا ما أطمح أن أكونه » . وهو يقرر أن تلك اللحظات السعيدة ترتبط بحالة من حالات وجوده المستقلة تمام الاستقلال عن ارادته . « لقد وجدت دائما انني كنت مسـوقا بمبدأ لم تكن لي مسـيطرة عليه قط . » ويذهب الى حد القول في ١٨١٦ : « هذه التجارب الباطنة المتأصلة تجعلني اشك فيما اذا كان هناك تأثير حقيقي للارادة على الأفكار أو على الادراكات الداخلية ، أو في ان الارادة حين تمارس على الكائن العضوى لا تكون نتيجتها الوحيدة هي كبت هذا التأثير العضوى ، وبالتالي ازاحة العقبة التي تقف في وجه حدس الروح » وعلى هذا لا يكون للارادة سوى فعل سلبي . وهو يكتب عام ١٨١٨ قائلا : « ربما كان تكويني أكثر ملائمة من تكوين أى شخص آخر لادراك خضوع الحالة الاخلاقية لحالة جسمية معينة ... فالجهـود التي تبذلها النفس لا تغير شـيئا من حالتها الأساسية في الادراك الواعي أو في الشعور . »

ولهـذا الرأى نتائج أخلاقية ، فقد كان يظن أول الأمر أن المشكلة هي قبل كل شيء اضعاف سيطرة الانطباعات التلقائية دون انقطاع . ولكنه بدأ منذ عام ١٨١٧ يفطن الى أنه اذا كان ما تقدمه الفلسفة الرواقية من عزاء ونصح يصلح للأقوياء ، فانه لا يمكن ان ينطوى على أى عون للمذنبين التعساء . وكتب سنة ١٨١٨ قائلا : الآن أدرك أنه من العبث السعي وراء السكينة بالجهود التي تبذلها الارادة .

لقد أدرك اذن أن ضروب النشوة التي يمكن أن يصل اليها ولحظات السعادة التي يمكن ان يمر بها ترتبط بضعفه . « ان ضعفي هو الذي يجعلني أشعر ــ بصورة أفضل ــ بتأثير روح ليست هي روحي » . والواقع أن القرار السلبي للنفس الذي اكدناه من فورنا لا يمكن التغلب عليه الا بحالة سلبية أعلى . فوجود تلك الحالات الغامضة العنيدة التي تقاوم الارادة كما تقول بها الرواقية هو الذي يؤدي به الى ادراك حالات أعلى . فهناك فوق السلبية الأدنى ، وفوق الفاعلية (الايجابية) توجد منطقة ثالثة يمكن أن نسميها منطقة السلبية الأعلى passivité supérieure « هنا يمكن للمذاهب الفسيولوجية واللاهوتية ــ مهما بدا من تباعدها وتعارضها ــ أن تعود الى الانضمام في فكرة واحدة هي فكرة قوة مستقلة عن ارادتنا ، قوة تعمل على تغييرنا على الرغم منا ، وتتوقف عليها سعادتنا وتعاستنا ، بل هي التي تصنع وتحقق فينا أو في جسمنا كل ما تقرره الارادة » (١٨٢١) . هذه التعبيرات تعيد الى ذاكرتنا تفصيلات معينة من فلسفة ملبرانش . بيد أن مين دي بيران يعتقد ــ على خلاف ملبرانش ــ أن نزعات حساسيتي يمكن أن تصعد بي الى الله ، كما تستطيع القوة الالهية ــ من جهة أخرى ــ أن تتيح لي التغلب على بعض تلك النزعات .

واذا كان من العسير غاية العسر الاتصال عن مدرج المجهود الواعي بالمدرج الأعلى ، فانه توجــد على الرغم من ذلك ــ اتصالات مباشرة بين المدرج الأدنى ــ الذي لنبهنا اليه من فورنا ــ وبين المدرج الأعلى الذي سنحاول استشفافه . وانا لنجــد أولئك الذين يملكون موهبــة التنويم المغناطيسي يعــرفون أسرارا معينة تستطيع بها نفس معينة أن تتصل مباشرة بنفس أخرى ، وكذلك الحــال عند الصــوفية بوجه خاص . « بيد أن هذا كله ما برح غامضا » .

على أن الله هو السند الذى نرتكز عليه : « فالانسان فى حاجة الى سند خارج ذاته » . وعلى ذلك فان الهدف الذى يضعه مين دى بيران ، فيلسوف الوعى ، نصب عينيه هو ايجاد رابطة بين القوى الغامضة للوعى الأدنى infra-conscience « أن كل ما فى الانسان من خير وسمو ، يأتى من أعلى ، وليس من صنعه » . فمبدأ المجهود أو الوعى فى المجهود يصدر عن « قوة أخرى » (١٨٢٠) . وهو يقول فى عام ١٨٢١ : « ينبغى أن يضع المرء لنفسه هدفا ، ونقطة ارتكاز خارج ذاته ، وأعلى من ذلك لكى يستطيع القيام برد فعل على تغيراته الخاصة » (١٨٢١) . مثل هذه العبارات تبدو قريبة غاية القرب مما انتهى اليه فكر برجسون فى ختام حياته .

وهنا يلتقى أيضا بفكر ملبرانش : « فى هذا الصراع تبذل النفس مجهودا للرؤية ، ولكنها لا ترى ، وليست حرة فى أن ترى ، وانما هى حرة فى بذل المجهود فحسب » (١٨٢٣) .

وهو يتجه فى الوقت نفسه صوب ضرب من الواقعية الميتافيزيقية شبيه بواقعية ملبرانش أو بواقعية القديس أغسطين أو فينيلون : فاذا كان من الحق أن المجهود ليس الا سلبيا ، أعنى أنه ليس الا مجهودا لرفع العقبات « فلا بد أن تكون علة هذه الحدوس أو نتيجتها دائما شيئا واقعيا كالضوء » . « والأفكار أو التصورات العقلية الماثلة أمام الأنا ، يراها فى ضوء باطن فيه ولكنه ضوء لا يصنعه ، وانما يوجد فيه دون أن يكون هو ذاته » . وهذه النزعة الواقعية تحتل مكانا فى واقعية أعم . « فالأنا لا يصنع الضوء الحسى الذى يشاهده ، ولا يصنع الأصوات التى يسمعها ، وكذلك لا تصنع النفس الأفكار المتعلقة بالاشياء » (١٨٢٠) .

وهو يصف فى سنة ١٨٢٣ — على نحو أقوى من أى وقت

مضى ـ نشاط روحنا ونشاط الموضوع : « عندما ننقب فى باطن الحقيقة لكى نتغلغل فيها ، تنقب هى أيضا فى باطننا لكى تدخل فى حوزة نفسنا » .

وكما توجد لديه نظرية فى الأخلاق ، تقابل نظريته فى المجهود ، فكذلك توجد أخلاق اخرى تقابل نظريته فى اللامجهود non-effort . فهو يحاول احيانا التوفيق بين الرواقية والمسيحية فيقول فى عام ١٨١٩ : « نحن نستخدم الأفعال التى توجد فينا والتى تعتمد على ارادتنا لكى نثير مشاعر لا تعتمد عليها مباشرة ، وهذه المشاعر المثارة تضفى بدورها على الافعال الارادية أو العقلية طاقة وثباتا لا يوجدان فيها » وكتب فى عام ١٨٢٠ قائلا : « قد يكون الطريق مختلفا عند كل من ماركس أوريليوس وفينيلون ، غير أن نزوع النفس الذى يريدان بلوغه واحد » .

ولكنه يتخلى تماما عن الرواقية فى احيان آكثر . « ثمة شىء وراء الاستسلام résignation والصبر والسكينة ، هذا الشىء هو حب الألم ، والمسيحية هى وحدها التى يمكن أن تقودنا الى هذا الحب . » وهكذا تفتحت أمام عينى مين دى بيران منذ ذلك الحين آفاق جديدة فقال : « ينبغى أن يعتبر الأنا نفسه بالنسبة الى الله بمثابة ما يكونه هو ذاته بالنسبة الى الجسم » . فيجب أن يترك نفسه ليدخل فى حوزة الله ، وان يشاهد فى نفسه مولد ما يطلق عليه بيران لفظا يذكرنا باستندال وان كان يتخذ عند الاول معنى آخر ، وهذا اللفظ هو « المشاعر السامية des sensations sublimes (١٨١٩) » .

هانحن أولاء قد بلغنا المدرج الصوفى ، وهنا يحدثنا بيران عن تلك العمليات التى تجرى فى أعماق النفس دون أن تدرى عنها شيئا .

ذلانا الذى كان بيران محلله وواضع نظريته — يحتل مكانه بين حدين : « وعلى هذا النحو تتلاقى الأضداد » مادامت أدنى درجة واعلاها تتصفان بانعدام الانا فى الحالة الاولى وانكاره لذاته فى الحالة الثانية . وفى ختام هذا العام نفسه (١٨١٨) نستمع الى هذه الصيحة المؤثرة : « ان حضرة الله تهيىء لنا دائما خروجا من انفسنا ، وهذا ما ينبغى علينا . ولكن كيف أوفق بين ذلك وبين نظريتى النفسية عن الانا ؟ » وفى ديسمبر سنة ١٨٢١ ينتهى الى أن الحياة الثانية للانسان ، التى هى حياة الوعى والمجهود لا يبدو أنها تعطى له الا لكى يصعد الى هذه الحياة الثالثة . وحين يتحدث الينا بيران عن العبقرية ، عن الجنى الذى يغمر النفس وينيرها بشعاع الألوهية ، لا نشعر أننا بعيدون جدا عن نوفاليس Novalis

والحق أن المرء ليلمس ثراء هذا التصور الانثروبولوجى الذى لا تنفصل فيه النفس عن جسدها أو عن أشباهها ، أو عن مجهودها الخاص ، أو عن الله .

كما نرى ايضا كيف يمتزج فى هذه الفلسفة تأثير كوندياك بتأثير ليبنتس ، وتأثير القديس أغسطين ومالبرانش ، وفينيلون بتأثير روسو ، وبونيه والرواقيين وكانت ، وكثير من المفكرين الذى هم أقل من ذلك شهرة مثل انجل Engel وآنسيون Ancillon

وقد سبق لنا ، ذات مرة ، أن ذكرنا اسم برجسون فى معرض الحديث عن بيران . وهذا شىء (لا غرابة) فيه على الاطلاق . فبيران ، مع مونتانى وآميل وبروست ، من الكتاب الذين كانوا خير من أدرك ما تتسم به الحياة الباطنة من سيولة وكونها ، « سلسلة من اللحظات المتنافرة التى تخلو من كل ثبات ، وهو يشبهها بأمواج نهر : « اننى لا أستطيع الاحتفاظ بأية صورة ثابتة » (١٧٩٤) .

ولقد رأينا كيف عجز عن تعريف الأنا ، ذلك لأن المرء قد يستطيع أحيانا أن يرى الأنا ، ولكنه لا يستطيع تعريفه « لقد اتانى حدس قوى ببعض حقائق الوعى التى تفلت فى الحالة العادية من العقل الاستنباطى discursive والتى لا تستطيع الأقوال التعبير عنها ، أو تخفيها بدلا من أن تظهرها » (٢٨ يناير ١٨٢٣) . وكان قد كتب فى سنة ١٨١٦ قائلا : « توجد فى الوعى وفى أعماقه أحوال وعمليا تباطنة لا يستطيع أن يعرفها ، أو من المحال عليه أن يقدم لها تفسيرا لأنها قريبة منه كل القرب أو لأنها كامنة فى نسيجه ... فمن ذا الذى يعرف كل ما يقدر عليه التأمل المركز ، ومن أدرانا ، فقد يكون هناك عالم جديد باطن يمكن اكتشافه ذات يوم على يد مكتشف ميتافيزيقى من طراز كولمبس ، وهو يقول أيضا ان هذا العالم لا سبيل الى التعبير عنه فى جوهره ، وما أكثر درجات العمق ، ووجهات نظر الانسان الباطن ، التى لم يتعرض لها احد بعد . وهو يقول أيضا ان الحدس الخاص للانسان هو وحده الذى يستطيع أن ينفذ الى باطنه (٢٨ أكتوبر سنة ١٨١٩) . وهو يعتقد أن لحدس النفس هذا صلات بالغريزة الحساسة تزيد على صلاته بجهود العقل الاستنباطى (أكتوبر سنة ١٨٢٣) . ففى هذا الحدس نعثر على الحقيقة . « اذا كنا فى حاجة الى الحقيقة قبل كل شىء فينبغى أن نلتمسها فى مظانها ، أعنى فى أقرب المنابع وألصقها بنا » (يونيو سنة ١٨٢٣) . ولكى نعرف الحقيقة لا محيد أن نقوم بعزل هذا الصنف من الانسان الخارجى الذى يخلقه المجتمع فينا (٢٨ أكتوبر ١٨١٩) ، « فالحياة الاجتماعية هى التى تفسد كل شىء » (أكتوبر سنة ١٨٢٣) ، ولابد من أن ندع التأمل والتفكير المقالى جانبا . ولابد أيضا من أن ندع جانبا أعضاء الحس لأن هذه الأعضاء ــ كما قال ديكارت ، وكما قال برجسون أحيانا ــ

تؤذي العقل وتطمسه . وجميع الاشعة التى تأتى من الخارج لا تفيد الا فى طمس النور الخاص الذى يحمله الانسان الباطن فى نفسه . ونستطيع هنا ايضا ان نؤكد مدى تعلق بيران بظواهر الإستشـفاف télépathie ، وكيف يبحث بخاصة عـن نقطة ارتكاز خـارجة عنـه وأعلى منه ، وكيف أراد تكرايس دراســة للبحث فى سبب المشاعر الصوفية ، فهذه الأخيرة بالنسبة اليه أعظم مشكلات علم الانسان وأصعبها . وأخيرا ، فان حيــاة التصوف فى نظره ــ كما هى فى نظر برجسون ، ليست حياة تأمل ، بل حياة فعل .

وربما استطعنا تفسير أوجه الشبه هـذه (بين بيران وبرجسون) جزئيا عن طريق اشتراكهما فى التأثر بروســو ، مثلما نستطيع تفسير قدر معين من التقارب بين بيران وبين شـوبنهور عـن طريق اشتراكهما فى التأثر بفكر بيشا Bichat كذلك فان تأثير روسو هو الذى يستطيع أن يفسر أيضا تأكيد بيران للوجـود existence الذى تحـدثنا عنـه منـذ البداية . فالدهشة ازاء وجوده هى أساس تأمله (يوليو سنة ١٨٢٣) ، وهو يصف لنا أحيانا شعورين مختلفين بالوجود ، أحدهما حزين مؤلم ، والآخر سعيد ، وأحيانا اخرى يوصلنا الى شعور بالوجود يمكن أن يكون سعيدا بذاته على عكس مايذهب اليه شوبنهور (ابريل سنة ١٨١٥) . بيد أن الشعور الأليم بالوجود هو الذى يظهر فى أغلب الأحيان ، وعبثا يحاول أن يجد لونا من السعادة فى الشعور بالوجود ، فلا يجد سوى شـعور مباشر بالوجود الأليم (١٧ مايو ١٨١٧ ، أبريل ١٨١٨) .

وأخيرا فسـوف نستبقى من دى بيران ذلك التأكيد للعلاقة مباشرة مع الخـارج ، وهو تأكيد قلما نجـده لدى الفلاسـفة الفرنسيين ، ولكننا حين نجده عند شـخص كديدرو أو بيران

اوكونت فانه يجعل منهم أسلافا مستبقين لبعض من اطراف واهم الافكار فى الفلسفة المعاصرة .

وفى رأينا أن ثمة اسمين تتمثل فيهما المبادىء المميزة لفكر القرن التاسع عشر ، وأعنى بهما اسمى مين دى بيران وكونت . فكونت هو الذى سيرتبط به الى حد ما فكر تين Taine ورينان Renan ، اما الأول فيه ترتبط تلك السلسلة المتتالقة من الميتافيزيقيين الفرنسيين الذين يمكن القول انهم يبلغون قمتهم عند برجسون .

وليس من شك فى ان اعظم الفلاسفة فى مستهل القرن التاسع عشر هو مين دى بيران . ومع ذلك فهناك الى جانبه مجموعة من الفلاسفة يمثلون لحظة احتفظت فيها الفلسفة الفرنسية بحيويتها ، منهم آمبير Ampère الذى انتقد « الهوية المضحكة » لكى يكشف لنا ، على نحو أفضل ، عن الطابع المميز للحكم ، واكد ـــ قبل رسل وبيرى Perry ـــ استقلال العلاقات عن الحدود ، ووضع نظريته فى المبادىء العقلية ، وهى النظرية التى كان لها تأثيرها على « نسق المعتقدات » كما تصوره بيران . ومن هؤلاء الفلاسفة ايضا روايه كولار Royer-Collard الذى وضع فى مقابل فلسفة الحس فلسفة الادراك الحسى والمبادىء العقلية ، وجوفروا Jouffroy الذى عرض علينا تأمله النبيل فى العقائد والمصير : وفيكتور كوزان ، وخاصة فيكتور كوزان الشاب الذى كان يراسل شلنج وهيجل اللذين يكنان له الاحترام ، وكوزان الرومانتيكى تلميذ هردر ، الذى كان يعتقد ان الانسانية ملهمة ، والذى مجد التلقائية الغامضة الأولية ، والذى رسم مسارا للتطور من المذاهب الحسية الى المثالية ، من المذاهب الشكية الى النزعة الصوفية . كما أن منهم فاشرو Vacherot الذى اعجب بنظرية الفيض عند مدرسة الاسكندرية .

***

لم يكن على مين دى بيران أن يناضل الايديولوجيين فحسب، وانما كان عليه أن يناضل التقليديين traditionnalistes أيضا : وهم جوزيف دى ميستر وبونالد (١) . وقد يعيب المرء على هؤلاء الآخرين تصورهم للعالم ، بيد أن هذا التصور بتأثيره على كونت وآخرين غيره ، مازال محتفظا حتى اليوم بأهميته . ونحن لا نستطيع أن نفهم تصور العالم الكامن الباطن المفارق لاشعار بودلير فهما تاما دون الرجوع الى دى ميستر . بل اننا لا نكون قد جانبنا الصواب اذا قلنا أن هؤلاء كان لهم تأثير على تصور دوركيم . كذلك فانهم يحتفظون — فى ذاتهم — بقيمتهم نتيجة لتأكيدهم لما هو متعال فى المجتمع الانسانى ، ولما يمكن أن يرد الى الأفراد الجزئيين ، ونتيجة لفكرتهم عن السلطة الاجتماعية التى تصورها دى ميستر من خلال جوانبها الدامية ، ونتيجة لنضالهم ضد التصور التجريبى المفرط فى بساطته للروح ، وللاهمية التى يضفونها على اللغة ، والتى هى وحى الهى . وفيهم يستمر التراث الذى رأيناه يتبدى فى القرن السابع عشر عند بوسويه .

ومن الطريف أن نذكر أن مفكرا آخر هو جوبينو — الرحالة والمؤرخ والروائى القدير — مارس تأثيره المشئوم فى جوانب معينة من فكرة السلطة ، وان تكن هذه الجوانب عابرة لحسن الحظ . ومن الممكن ربطه — هو نفسه — ببعض الأفكار التى دافع عنها بولانفييه Boulainvilliers فى القرن الثامن عشر .

***

ولقد كانت لدى لامنيه Lamennais — الذى كان فى أول

---

(١) ومع ذلك فان الافكار تتحول بعضها الى البعض باستمرار والنقائض تتحول الى نقائضها ، فتفكير مين دى بيران يرتبط ارتباطا وثيقا بتفكير الايديولوجيين كما ان ورثة دى بونالد كانوا هم الوضعيين .

الامر قريبا من التصورات التسلطية autoritaires — وندى جراترى Gratry ، آراء دينية أكثر مرونة ، وآراء اجتماعية اوسع افقا من آراء « ميستر » و « بونالد » . أما بالانش Ballanche فقد القى بنفسه في غمار الخيال الديني . كما ابتدع سان مارتان Saint-Martin مذهبا ثيوصوفيا • على حين كان بنيامين كونستان Benjamin Constant ينظر الى الدين على انه يتألف كله من مشاعر وانفعالات غامضة لا نستطيع ترجمتها الى مذهب •

ولقد بدأ في ذلك الوقت ظهور حركة اجتماعية عظيمة . فقد تقدم فورييه Fourier بنظرية عن المجتمع قائمة على دراسة الانفعالات وتمجيدها ، ومازال تأثيره باقيا في بعض العقول التى تعيش في العصر الحاضر • وشيد بيير ليرو Pierre Leroux مذهبا قائما على تضامن الأشخاص واتحادهم • وعرض برودون — الذى تأثر في لحظات معينة تأثرا عميقا بهيجل — نظرية للديكالكتيك سيجد ماركس فيما بعد انه لابد ان يدخل في صراع معها ، وقد شيد مذهبا عظيما قائما على مبدأ المحايثة l'immanence وتسيطر عليه فكرة العدالة ، العدالة الثورية ، التى تذكرنا في الوقت نفسه باللوغوس عند هرقليطس (١) . ولقد كان بونالد مدافعا عن التعالى اكثر من أى شخص آخر . أما برودون فيمثل فلسفة المحايثة في أعلى درجاتها •

ومن بين أعظم الروائيين الفرنسيين ، نجد « استندال »

---

(١) يمت منهجه في التقابل antithèse بصلة القرابة الى منهج هرقليطس • ويمكن ان نضع برودون في مقابل كونت ، من حيث ان الاول كان يشعر شعورا اكثر حدة بتحول الاشياء وبالنظام الناشىء من توازن تتم المحافظة عليه بواسطة قوتين متضادتين .. نظام يكون ناتجا من التقدم ، ويعاد اقامته وهدمه باستمرار من طريق التعامل المتناقض لهذه القوى نفسها .

مرتبطا بالايديولوجيين وعن طريقهم يرتبط بكونديياك ، كما نجد « بلزاك » مرتبطا بالتقليديين traditionalistes واصحاب الرؤى visionnaires من أمثال سان ـ مارتان Saint-Martin وسويدنبورج Swedenborg ويعد «تين» Taine وريثا لفكرى استندال وبلزاك في آن واحد ، وهو يفسر بدوره حركة البارناس (*) Le Parnasse الى حد ما ، كما يفسر بعض أشكال الرواية الفرنسية من فلوبير Flaubert الى بورجيه Bourget بل وبعض جوانب بروست Proust . ويعرض سانت ـ بيف Sainte-Beuve في روايته « الشهوة » Volupté تصور العالم عند العالم البيولوجي لامارك . وعند « جورج صاند » George Sand نجد صدى الحركة الاجتماعية التي تحدثنا عنها لتونا .

* * *

واذا كان مين دي بيران قد أقام تصوره الميتافيزيقي على علم النفس ، فقد استبعد كونت علم النفس من تصنيفه للعلوم .

وانها لمأثرة من مآثر فرنسا أن أنجبت هذا الفيلسوف الذي يعتقد أنه يؤسس نظرياته المحافظة على تصور محكم للعلم ـ على خلاف دي ميستر وبونالد وبيرك .

واذا كانت فرنسا لم تنجب فيلسوفا كشلنج أو هيجل ، أو فيلسوفا كسبنسر على مستوى آخر ، فقد كانت لها قممها الفلسفية الشامخة في القرن السابع عشر وهي تتمثل في ديكارت وبسكال وملبرانش (وليس من شك أننا نستطيع أن نجد نظيرا لبسكال : مثل كيركجورد ، ونظيرا لمبرانش : مثل باركلي ، ولكننا

(*) اسم يطلق على مدرسة الشعراء الفرنسيين الذين كانوا ينشرون اشعارهم في مجلة اسمها «بارناس» (١٨٥٢ ـ ١٨٩٢) ، ومن أشهرهم مالارميه ، وفرلين . وقد انتهى تطور هذه المدرسة آخر الامر الى المدرسة الرمزية في الشعر الفرنسي . (المراجع)

لن نجد نظيرا لديكارت) ، بل لقد أنجبت في القرن الثامن عشر ديدرو ، وفى القرن التاســـع عشر مين دي بيران وكونت — ناهيك ببرجسون .

واننا لنجد كثيرا من ملامح مذهب كونت وقد تشكلت من قبل فى مذهب سان — سيمون Saint-Simon فلديه نفس التصور لوحدة العلم ، ونفس فكرة التقدم المستوحاة من الدكتور بوردان Burdin ، ونفس الازدراء للميتافيزيقيين ورجال القـانون ، ونفس الثقة برجال الصناعة ، ونفس التصور للأطوار العضوية، ونفس الرغبة فى الرجوع الى العصر الوسيط .

ولقد كان كونت خليفة لتراثين : احـدهما تراث القرن الثامن عشر ، فهو وريث مدرسة ديدرو وهيوم العظيمة الخالدة التى تميز بحق القرن الثامن عشر اذ تربطه بالقرن السابق عن طريق فونتينل Fontenelle وبالقرن اللاحق عن طريق كوندورسيه Condorcet .. « كوندورسيه العظيم » الذى يعده كونت سلفه الأساسى ، والتراث الآخر هو التراث المضاد للقرن الثامن عشر، أعنى تراث بونالد وميستر ، فقد كان القرن الثامن عشر عصرا نقديا ولابد أن تصل الآن — وفقا لتعليم سان — سيمون — الى مرحلة عضوية .

صدم كونت بالطابع الفوضوى للعصر الذى يعيش فيه . فالحياة السياسية فيه قائمة على فكرة السيادة الشعبية ، وهى فكرة ميتافيزيقية بالمعنى الصـحيح . والعالم السياسى تتنازعه ديموقراطية فوضوية وأرستقراطية رجعية . والعلم يخلو من التنظيم ، والعلماء ضحايا ما يسميه التخصص المشتت dispersive وفضلا عن ذلك فما برحت الفكرة الميتافيزيقية عن العلة مسيطرة على عدد كبير من العلوم .

المشكلة بالنسبة اليه هى اعادة اقرار التضامن والاتصال ،

أعنى اعادة تحقيق تماسك النظم فى نهاية الأمر . فهدفه سياسى قبل كل شىء ، كهدف أفلاطون فى « الجمهورية » ، ولكنه يرى — شأنه فى ذلك شأن أفلاطون — انه لابد من أجل تحقيق الاستقرار السياسى ، من افساح مكان لعلم لم يوضع بعد ، وهذا العلم قد تنبأ به مونتسكيو : وأعنى به علم الوقائع الاجتماعية . وقد كان اكمال العلم بعلم الاجتماع ، واقامة المجتمع على العلم ، هما الهدفان اللذان اتجه الى تحقيقهما كونت ، بل هدفه الوحيد . فلو أن المجتمع تأسس على النحو الذى يقصده ، لأمكن قيام علم للوقائع الاجتماعية ، ولا يمكن اقامة مجتمع على النحو الذى ينشده الا اذا كان هناك علم للوقائع الاجتماعية . وهذه حلقة مفرغة ، ولكنها موفقة ، اذ أن الروح العلمية والروح الاجتماعية تنطوى كل منهما على الأخرى . فمن الممكن تحقيق الاثنين دفعة واحدة ، كل بواسطة الأخرى .

ولقد كان هناك ابتداء من القرن الرابع عشر ضرب من الفوضى يشيع فى السلطة الروحية ، ويمثل القرن الثامن عشر النقطة التى وصلت عند فلسفة متهافتة بطبيعتها الى أشد حالات ضعفها — كما يمثل ذلك القرن تمردا للعقل ضد النظام والقلب ، وانتصارا للروح السلبية . وقد كان هدف كونت هو اعادة مكانة السلطة الروحية قبل كل شىء .

ولابد لذلك من الجمع بين فكرتى التقدم والنظام . مع أن القاعدة حتى ذلك الحين كانت هى أن يقف أنصار النظام ضد التقدم ، وأنصار التقدم ضد النظام .

بيد اننا لو لاحظنا العقل الانسانى : من وجهة النظر الاستاتيكية والديناميكية (السكونية والحركية) على السواء — اثناء تأديته وظائفه ، وفى تعاقب حالاته — لاستطعنا أن نؤكد هذا الاتحاد (بين التقدم والنظام) .

فلو اننا لاحظناه اثناء تاديته لوظائفه ، لكان لدينا تصنيف العلوم التى يضع كونت عند قاعدتها الرياضيات ، التى هى وفقا لتصور الرياضيين — الفلاسفة فى القرن الثامن عشر ، أولى العلوم الطبيعية وهى فى الوقت نفسه أداة للمعرفة .

ويعد علم الفلك — من حيث ابتعاد موضوعات بحثه ، وتقديمه لمواقف مبسطة — تطبيقا للرياضيات . وبالتالى فهو العلم الثانى ، وما علينا الا ان نمضى فى هذا السبيل مرتبين العلوم طبقا لازدياد تعقيدها ، وتناقص عموميتها ، فيأتى بعد ذلك علم الفزياء ، ثم علم الكيمياء ، ثم علم الكائنات العضوية (الفسيولوجيا) ، ثم علم الكائنات العضوية الاجتماعية (علم الاجتماع) .

ولا مكان ها هنا (فى هذا التصنيف) لعلم النفس ، الذى ينتقد كونت منهجه فى الملاحظة الباطنة انتقادا شديدا ، والذى يجرد الانسان تجريدا تعسفيا من بيئته الطبيعية والفسيولوجية والاجتماعية ، ذلك أن دراسة وظيفة ما ، دون دراسة عضوها أمر غير مشروع .

ويرى كونت اننا لا نستطيع أن نرد أى علم من هذه العلوم الى العلم الذى يسبقه . وهو يعرف النزعة المادية بأنها محاولة لرد الأعلى الى الأدنى ، وهذه سمة من السمات التى تسمح له بالتفرقة بين مذهبه — وهو المذهب الوضعى . وبين المادية . وحين يكتب قائلا ان فى الميكانيكا عنصرا غير قابل للتحليل ، فانه يسير فى الطريق الذى يؤدى الى فلسفة « اميل بوترو Emile Boutroux وهو يتصور — على الأقل فى مجال العلوم — نوعا من الطفرة émergence وبذلك يعد سلفا لصمويل الكسندر .

وللعلوم مناهج متباينة ، فلا بد مثلا أن تسود المشاهدة

فى الفزياء ، والتجربة فى الكيمياء ، والمقـــارنة أو التصنيف فى البيولوجيا ، والتسلسل فى علم الاجتماع . ولكن يجب أن نضيف الى ذلك أن هذه المناهج تتحد وتتعاون بعضها مع البعض الآخر .

ولا يستطيع كل علم أن يتطور الا من بعد العلم الذى يسبقه فى سلم العلوم أى أن هذا الترتيب ليس ترتيبا منطقيا فحسب . ولكنه أيضا ترتيب تاريخى ، ذلك لأنه اذا كانت الرياضـة والفلك علمين قديمين جدا ؛ فان الفزياء قد نمت فى القرن الثامن عشر والكيمياء فى أواخر القرن الثامن عشر على يد لافوازييه Lavoisier والبيولوجيا فى القرن التاسع عشر على يد بيشا Bichat وبروسيه Broussais . أما علم الاجتماع فلم يكن من الممكن أن ينمو الا فيما بعد ، على يد اوجست كونت . فتفكيره يتخذ موقعه فى نفس اللحظة التى تكونت فيها الفسيولوجيا والتى صاغ فيها لابلاس ــ بأدق طريقة ممكنة ــ تصور الكون الذى ساد العالم الحديث بأسره .

وهذا الترتيب تربوى أيضا ، اذ أن على العقل الانسانى الفردى أن يحصل هذه العلوم بنفس الترتيب الذى تابعتها به الانسانية .

فاذا كانت العلوم قد تطورت وفقا لهذا الترتيب ، فهـذا معناه أن العلوم الأولى قد وصلت الى نموها الكامل بأسرع مما وصلت اليه العلوم الأخيرة . والواقع أنه فى العصر الذى كتب فيـه كونت ، كانت لاتزال هناك تصـورات مجردة غامضة فى البيولوجيا (مثل فكرة وجود قوة حيـوية) ، وفى الكيمياء (مثل فكرة وحدة المادة ، وفكرة القرابة بين المواد ؛ والنزعة الذرية) .

وهذا معناه أيضا أن أنبل الظواهر تخضع دائما لأقلها مكانة ، دون أن ترد اليها .

ويحتوى كل علم على جانب استاتيكى (سكونى) ، وعلى جانب ديناميكى (حركى) فى وقت واحد ، وبالنسبة الى علم الاجتماع يكون قوام الجانب الاستاتيكى هو تأكيد النظام الاجتماعى المؤسس على الدين والملكية والأسرة واللغة . وفى كل الأحوال يكون خضوع الديناميكى للاستاتيكى ، والتقدم للنظام ، علامة على العصور العضوية (organiques) ، وهكذا نرى أن هذا العنصر هو الذى يفسر الطابع المحافظ ، بل الرجعى فى فكر كونت .

ولكن علينا الآن أن نكمل هذا الرأى عن ترتيب المعارف وعن النظام الاجتماعى بما يقوله لنا كونت عن الفكرة المكملة ، وأعنى بها فكرة التقدم . فلا بد من الجمع بين تصنيف العلوم وبين القانون الديناميكى العظيم الذى وضعه كونت ، أعنى قانون المراحل الثلاث . ويقول كونت : ان ثمة رابطة بين قانون التصنيف الذى بحثناه وقانون التسلسل الذى سنبحثه . اذ من طبيعة العقل الانسانية الا تذهب مباشرة الى الوضعية المثالية للعلم ، وانما هى تمر بمراحل ثلاث : اللاهوتية ، والميتافيزيقية ، والوضعية . وهذه المرحلة الأخيرة هى وحدها المرحلة العلمية . أما المرحلة اللاهوتية التى يفسر فيها الناس الأشياء جميعا بتدخل ارادات اعتباطية فهى المرحلة الأولى ، اذ أنها افتراض تلقائى ، وهى أبسط افتراض يمكن أن تتصوره العقول الانسانية فى تلك المرحلة . وهذه المرحلة التى تبدأ بالمرحلة الوثنية (الفتشية) تنتقل الى تعدد الآلهة (الشرك) ثم الى التوحيد الذى يقربنا الى المرحلة التالية بما فيه من وحدة شاملة ، ومن تجريد من نوع معين . والمرحلة اللاهوتية تطابق بوجه عام مرحلة البابوات والأباطرة والملوك من الناحية الاجتماعية . ثم تأتى بعد ذلك المرحلة الميتافيزيقية . ويقصد كونت بذلك حالة ذهنية تسودها تفسيرات تلجأ الى الخصائص الغيبية كالقوة التنويمية la vertu dormitive عند موليير ، أو الخوف من الفراغ عند بعض الفزيائيين المتخلفين فى

القرن السابع عشر • ونفس هذه الطريقة فى التفكير التى تتسم فى العلم بفكرة العلية ، وهى فكرة فردية يرى كونت انها ميتافيزيقية، وبمقتضاها تنتج واقعة أخرى – نفس هذه الطريقة تنعكس فى تنظيم اجتماعى تسيطر عليه فكرة ميتافيزيقية وفردية بدورها ، وأعنى بها فكرة القانون •

ويتيح القانون الديناميكى للاحوال الثلاث التنبؤ بما ستكون عليه المرحلة الأخيرة ، وهى المرحلة الوضعية ، كما يتيح تعريف العلم الوضعى الذى ذكرنا مجالاته المختلفة من خلال تصنيف العلوم • ففى المرحلة الوضعية تتحكم فكرة الرابطة والقانون ، التى تحل محل فكرة العلة مثلما يحل مبدأ شروط الوجود conditions d'existence محل مبدأ الغائية •

فاذا عرف الانسان القوانين استطاع أن يؤثر فى الطبيعة ، وشعار النزعة الوضعية هو « المعرفة من أجل التنبؤ بغية السيطرة» بيد أن امكانية الفعل تتناقص كلما ازدادت امكانية التنبؤ : ففى الفلك تبلغ امكانية التنبؤ اقصى مداها ، على حين تكون امكانية الفعل فى البيولوجيا هى الأعظم ، اى أن قابلية النظام الواقعى للتعديل تزداد كلما تعلق الأمر بظواهر أشد تعقيدا •

هذه السمات تسمح لنا بتعريف الوضعية فى نظر كونت • فصفة الوضعية تطلق على الواقعى النافع المؤكد المحدد بدقة (على الاقل فى حدود معينة من الدقة) • وليس هذا هو كل شىء ، اذ يربط كونت فكرة الوضعية بفكرتين هامتين أخريين : فكرة العضوى وفكرة النسبى • اذ لا ينبغى قط أن ننظر الى العناصر بمعزل عن الكل • وهذا هو السبب الذى ينبغى من أجله أن تتوقف البيولوجيا – فى نظره – عند الانسجة tissus ، وعلم الاجتماع عند الاسرة ، وهذا أيضا هو السبب الذى من اجله كانت لكونت نظرة

محددة الى المجتمع فى مجموعه بوصفه غير قابل للرد الى الأفراد .
ومن ناحية أخرى ، فان كل معرفة نسبية ، نسبية الى تركيب العضوى (كما أدرك التجريبيون) ونسبية الى موقعنا فى التاريخ (كما سيدرك أنصار هيجل أيضا) .

ولنضف الى ذلك أن الوضعية نزعة واقعية . فهى تسلم بالفكرة التجريبية والإسكلائية القائلة انه لا يوجد فى العقل شىء لم يكن من قبل فى الحواس ، دون أن تنكر مع ذلك وجود الفروض ودور الميول الحسية داخل العلم نفسه ، وهى تتصور العالم الخارجى على أنه غذاء العالم الداخلى ومنبهه ومنظمه . وهذا العالم الأخير يجب أن يجعل نفسه المرآة التى تعكس النظام الخارجى بدقة .

وها نحن نرى أننا لم نصل حتى هذه اللحظة الى الحالة الوضعية الكاملة ، فثمة حزب رجعى rétrograde ، تتحكم فيه التصورات اللاهوتية ، وحزب ثورى تتحكم فيه التصورات الميتافيزيقية .

على أن كونت يتجه بالتدريج الى اخضاع ما هو حركى لما هو سكونى ، أى أنه يخضع التقدم للنظام . وهذه احدى الأفكار التى تتيح لنا تفسير الفلسفة الثانية لكونت ، فهذه الفلسفة تنشأ لديه بتأثير عوامل متعددة لا تقتصر على ذلك التصور الذى يخضع التقدم للنظام فحسب ، بل تشمل أيضا فكرة استحالة التركيب (synthèse) الموضوعى ، أعنى ارجاع العلوم الى العلوم الأدنى والأبسط ، أى الى الرياضيات ، ولما كان من الضرورى ايجاد مركب ، فان هذا المركب لن يعود ممكنا الا تحت سيطرة وجهة النظر الأعلى ، وهى وجهة نظر العلم الأخير ، أعنى علم الاجتماع ، أو علم الذات ، وفى هذه الحالة سيكون ذلك مركبا ذاتيا .

والواقع أن فكرة المركب الذاتي هذه هي التي تفسر اخضاع العلم للمجتمع ، وهذا الخضوع يؤدي بكونت الى فرض حدود غريبة على العلوم • فهو لا يعتقد انه من المفيد في علم الفلك دراســـة النجوم الموغلة في البعد ، وبذلك يســتبعد علم الفيزياء الفلكي l'astro-physique • وفي الفزياء يرى أنه لا ينبغي أن نذهب الى ما وراء درجــة معينـــة من التقـريب • والواقـــع أنه كان يقول ـ ولقد قال بالفعل ـ ان الافراط في الدقة لا يتمشى مـــع وجود القوانين ، وفي هذه النقطة كان تفكيره تنبؤيا الى حد ما • وهو لا يريد أبحاثا في تركيب المادة • كما يحمل من ناحية أخرى ـ على حساب الاحتمـالات • وفي البيولوجيـا كان ينزع الى تحريم التجربة ، والبحث الكمي ، ويريد أن يقصر الدراسات على الأنسجة والأعضاء • أما الخلية فكانت تبدو له كأنهـــا ضرب من التجريد الميتافيزيقي • وفي علم الاجتماع لم يكن يريد بحثـا في أصـــل المجتمعات •

وينبغي أن نضيف الى الأسباب التي قدمناها لهذه الفلســفة الأخيرة لكونت ـ الدور الذي يعزوه الى ما يســميه التأثير الملائكي لكلوتيلد دي فو Clotilde De Vaux تلك المرأة التي أحاط ذكراها بضرب من التقديس •

ففي هذه الفلسفة الأخيرة يستحدث كونت نوعا من العبادة الاجتماعية ، أوديثا للموجود الأعظم ، ويعلن هذه الصيغة الثلاثية : الحب مبدأ ، والنظام أساسا ، والتقدم هدفا • فالقلب الذي يتجسد في « الشغالة » (عند النحل Prolétaires) وفي النساء هـــو ما ينبغي أن يرشدنا قبل كل شيء • وعلى العقل أن يخضع له ، والواجب أن « تعيش للغير » •

ويتجه كونت شيئا فشيئا صوب النزعة المحافظة ، «فالنظام

المصطنع لا يمكن أن يكون قوامه سوى العلو بالنظام الطبيعى الى الكمال » • « وحريتنا الحقيقية تنتج عن خضوع شريف » • وهو في نزعته التجريبية التنظيمية يزداد بالتدريج ميلا الى اخضـــاع الأحياء للأموات ، أعنى للتراث • والواقع أن نداءه للمحـــافظين ورسائله الى نابوليون الثالث الذى يرى فيـــه « ممثلا للمرحلة الديكتاتورية ، الفرنسية بحق » ، وفكرته القائلة ان سيادة المجالس النيابية قد انتهت الى الأبد •• هذا كله يسمح بالحكم على الطابع المتداعى الذى تتسم به فلسفته السياسية ، حتى لو اعتقدنا أنه يطالب بتحقيق أشكال سياسية جديدة •

ومن الطريف أن نقارن بين كونت وهيجل ، وذلك فى حدود معينة على الأقل • فكل منهما يرى أن الروح الانسانية كأنما تسير بطريقة ذات ايقاع ثلاثى ، وكل منهما يعد من فلاسفة المجتمع ومن فلاسفة التركيب ، وكل منهما يضعنا من جديد فى موقعنا التاريخى، وكل منهما يؤكد أن الفكرة المطلقة أو الشاملة وفقا لمصطلح الثانى، والأفكار وفقا لمصطلح الأول ، تقود العالم ، وكل منهما يعتقـــد على الرغم من نزعتهما النسبية أنه قد ختم بمذهبه تطور الانسانية كله (١) •

---

(١) قدم اميل بربيه فى كتابه «تاريخ الفلسفة» عناصر هـــذه المقارنة ، لكونت وهيجل يكافحان لتجريدات النزعة الفردية ، أحدهما يناضل ضد ماهو صورى فى مذهب كانت وماهو غير محدد فى مذهب فشته ، أما الاخر فيناضل — متابعا فى ذلك سان سيمون — ضد ماهو انحلالى فى افكار القرن الثامن عشر الفرنسى • وهكذا نرى قانون التبادل alternance يتجلى بأوضح صوره ، وهو القانون الوحيد الذى يعترف له اميل بربيه بالقيمة بالنسبة الى نظام تعاقب المذاهب ، والذى ربما كان يعبر عن ماهية كل تفكير • وكل من هذين الفيلسوفين يفكر ايضا بطريقة ثلاثية او ثالوثية • بيد أن هاتين السمتين : معارضة النزعة الفردية والطريقة الثلاثية فى التفكير — ترتبطان بفكرة ، أو الاحرى بموقف أشد عمقا : فكل منهما كان يشعر ، أو المعتقد انه كان يشعر ، بانه فى ...

ولقد كان تأثير كونت هائلا : ففي انجلترا أثر في جون ستيوارت مل ، و ج • هـ • لويس ، والروائية جورج اليوت ، وهربرت سبنسر ، وفي فرنسا أثر في بعض الرجعيين ، وفي علم الاجتماع الفرنسي في آن واحد ، وفي أمريكا اللاتينية أثر في عدد كبير من الأتباع • غير أن هذه الأسماء نفسها تكفي لبيان أن ذلك التأثير لم يكن في اتجاه واحد • فحتى قبل وفاة كونت ، كان من الممكن التمييز بين الوضعيين الذين يتابعونه حتى مذهبه الأخير ، وبين آخرين ــ من أمثال ليتريه ــ لم يشاءوا أن يحتفظوا من فلسفته الا بالشطر العلمي ، أعني الاعتقاد بأن العـــالم العقلي محدود ،

ــ المرحلة قبل الاخيرة من التاريخ ، وانه يمهد للمرحلة الاخيرة أو يفتتحها، وهي الدين المطلق والفلسفة المطلقة بالنسبة الى أحدهما ، والفلسفة الوضعية ودين الانسانية بالنسبة الى الاخر • وهما ينسبان الى اللحظة التاريخية التي وجدا فيها مكانا مميزا ، لان هذه اللحظة هي بفضلهما لحظة مجيء الحق • وفي وسع المرء ان يقول ان نزعتهما النسبية تحد بغرورهما الناشيء عن اعتبارهما نفسيهما نبيين • وهذه سمة نصادفها في كل مذاهب هذا العصر • ــ

وهذا مايفسر ــ بطريقة جزئية طريقة تفكير هيجل الثلاثية ، وقانون الاحوال الثلاثة عند كونت • فهما يشعران انهما في مفرق الطرق الحاسم الذي يتولد فيه العضوي من النقدي ــ وهو فكر عضوي جديد يختلف عن الفكر العضوي البدائي • وقد كانت المانيا المنقسمة التي الفى هيجل نفسه امامها في شبابه، والعلم والمجتمع المشتتين اللذين وجد سان سيمون وكونت نفسيهما ازاءهما ، كانت هذه وذلك بالنسبة الى أرواحهم علامات على ضرورة قيام مركب synthèse ولقد وجد كل منهما في استعادة ذكرى العصور العضوية والدول الموحدة تفسيرا لما يشعر به من حزن أو غضب ازاء حالة التشتت التي كانت سائدة في عصره • وكل من كونت وهيجل ينهي مرحلة الانتقال بمركب ذاتي وموضـــوعي في آن واحد • والواقع أنهما يوحدان بين الذات والموضوع ، ذلك لان «المركب الذاتي» عند كونت يصحبه تأكيد ــ حاضر لديه دائما ــ بأن الوعي لن يبعث النظام في داخله الا اذا جعل من نفسه مرآة للخارج • كما أن فلسفة هيجل فلسفة للوعي ، ولكنه يثرى من جميع مكاســـبه وتمرداته وتجاربه التي يقـوم بها •

ونظرية العلم بوصفه مجموعة من العلاقات ، ويمثل ليفى برول وبيلو اتجاها آخر ، اذ حاولا ابتداء من تفكير كونت ، أن يقيما علما للعادات الأخلاقية في حالة الأول ، ومذهبا أخلاقيا فى حالة الثانى .

ونستطيع أن نعد الفزيائى ماخ ، والوضعيين المنطقيين ورثة لأحد اتجاهات فلسفة كونت ، بصورة جزئية على الأقل .

ومن الممكن ان نذكر العالم الفسيولوجي كلود برنار Claude Bernard والكيميائي برتلو Berthelot على أنهما يجسدان حركة العلم. فكلود برنار - على الرغم من عدائه للتفسيرات القائمة على القوة الحيوية ، وعدائه لفكرتى العلة الأولى والعلة الغائية - يؤمن بعدم قابلية الظواهر الحيوية للرد الى ظواهر أخرى ، كما كان يؤكد فى علم المناهج دور الفرض l'hypothèse .

ولقد تأثر « تين » بكونت ، ولكنه كان ينشد على الأخص - القيام بربط بين نزعة كوندياك التجريبية ، ونزعة اسبنوزا وهيجل الواحدية المثالية monisme idéaliste . وكان يريد أن يبدأ من وقائع صغيرة جدا ، وأن يمضى فى التحليل مثل كوندياك ، لكى يصل مع ذلك الى تركيب واسع synthèse أوحى اليه هيجل بفكرته .

ويستمر علم النفس المستلهم عنده من كوندياك وهيوم والايديولوجيين ، تحت مستوى علم النفس عندهم ، اذ نراه يرد الاحساسات الى كثرة من الذبذبات الأولية . وهو يحاول بطرق مصطنعة معقدة من الأخيلة ، ومن البدائل والتبسيطات ، ومن الهلوسات أن يبنى حياتنا النفسية التى تظل فى أعماقها تجميعا من الصور . وبذلك تصل الى الصيغة المشهورة : « الأنا نسيج متشعب من الصور » ، فليس الأنا سوى التولد المستمر المتجدد

لمجموعة بعينها من الصور المتميزة ، وهو سلسلة من الأحداث ، ويتور «تين» على كل التجريدات الخاوية التي استخدمها تلاميذ مين دي بيران ، كأفكار القدرة والوجود والجوهر • وليس الأنا وحده هو الذي يتألف من سلسلة من الأحداث ، بل الأمر على هذا النحو أيضا بالنسبة الى العالم كله ، الذي يشبه ألعابا نارية تصعد ثم لا تلبث أن تهوى في العدم • فالعالم عند تين ــ كما هو عند مل ــ ليس الا سلسلة من الاحساسات الممكنة ونزعته التجريبية انما هي ضرب من المثالية التجريبية •

وهو يريد ــ من ناحية أخرى ــ أن ينتقل الى قلب المنبع الكلي ، وأن يرى كيف ينبثق منه ، « عن طريق قنوات متميزة ومتشعبة السيل المتدفق الأزلي للأحداث ، والتتابع اللامتناهي للأشياء » • اذ كان يعتقد أنه « في أعلى مكان من الأثير المضيء الذي لا سبيل الى بلوغه ــ تعلن البديهية الأزلية ، ويؤلف الترداد الممتد لهذه الصيغة المبدعة ، بتموجاته التي لا تنفد ــ هذا الكون الهائل» وهكذا تتطابق صيغة دالمبير مع « الفكرة » المطلقة عند هيجل •

وبهذا الجانب من مذهبه الذي يتبدى لنا فيه ذهنا استنباطيا، وان كان قد تمثل لنا من قبل ذهنا استقرائيا ، بهذا الجانب، ترتبط نظريته عن الخصائص العامة caractères généraux • وهنا نرى نزعة تين الاسمية nominalisme وقد تحولت الى نوع من الواقعية التي تذهب الى أن الأنواع والأفكار العامة موجودة في الأشياء ، ويصبح الجزء الذي ظهر في بداية الأمر على أنه مجرد اشتقاق ــ خاصية مولدة propriété génératrice كما لاحظ اميل برييه بحق ــ وينتظم ما كان يبدو لأول وهلة مجرد سلسلة من الأحداث في مجموعات مركزة من الخصائص • وعلى هذا النحو يفسر تين ــ بوصفه مؤرخا للأدب وللفن ــ لافونتين وراسين والنحت الاغريقي وشكسبير ، وميلتون على أساس الجنس ، والبيئة والعصر،

وبهذه العناصر نفسها يعرف الروح الشامبانية * l'esprit champenois والروح الكلاسيكية ، والروح الهلينية . والروح الانجليزية .

فعلى الرغم من انه ينزع الى رد الوقائع جميعا الى سلاسل ، فانه لا يستطيع ابدا أن يتخلص من ذلك الشعور الطاغى لديه ، بهذا « العالم الرائع المتحرك ، وهذه الفوضى الصاخبة من الأحداث المتقاطعة ، وهذه الحياة التى لا ينقطع تدفقها ، المتميزة بالتنـــوع والمرونة اللامتناهية » .

وهكذا يتصارع فى نفســــه ـ دون انقطاع ـ نزوع الى الصرامة ، وثروة عظيمة من الصور ، كما تتصـــارع فيه الروح الاستقرائية مع الروح الاستنباطية، ومع نوع الحدس ، لا بالخصائص المجردة فحسب ، بل بالخصائص المجردة منظورا اليها من خلال العينى .

وكان تأثيره فى الأدب عظيما : من فلوبير وليكونت دى ليل Leconte de Lisle الى باريز Barrès وبروست ، كما كان تأثيره فى الفلسفة عظيما ، وذلك على الأقل بوصفه تأثيرا عكسيا ، اذ أن من العـــوامل التى أدت الى ظهور البرجســـونية أنها كانت رد فعل على تين . وينبغى أن نضيف الى هذه النقطة أن فكر «تين» يتيح لنا فى بعض الفقرات أن نتنبأ ـ على نحو لا يخلو من مفارقة ـ بما سيظهر لدى خصومه المقبلين من تأكيد لفكرة الاتصال ، فقد كان تين يقول ان الأنا شىء واحد متصل « فنحن لا نفصل الأحداث بعضها عن انبعض الآخر الا لتيسير الدراسة فحسب. ولكن الواقع أن الكل يسبق تقسيمه .. وليس الأنا الا شريحة مقطوعـــة من

(*) نسبة الى الى شامبانيا ، وهى منطقة فى فرنسا شرقى باريس .

النسيج الكلى » • « وما الواقعة سوى شريحة اعتباطية تقتطعهـا حواس أو يقتطعها وعى من النسيج اللامتناهى المتصل للوجود » •

وقد استمر علم الاجتماع بعد أوجست كونت متخذا أشكالا متباينة ، فارتبط باتجاه « ليبلاى Le Play علماء اجتماع تقليديون، بينما أقام تارد Tarde علم نفس على فكرة الأفعال المتبادلة بين الأفراد ، وأكد «اسبيناس» ثم «دوركيم» و «ليفى برول» بخاصة وهما من ورثة كونت المباشرين – أهمية الوعى الاجتماعى من حيث أنه متميز عن وعى الأفراد كل على حدة • وتقترن ملاحظات دوركيم بحب وخوف دينيين ازاء روح المجتمع ، كما تقترن بميكانزم المجتمع عنده فـكرة علو المجمـوع trasncendance de l'ensemble أما ليفى – برول فقد كان يحاول أن يجعل تصـورات دوركيم أكثر مرونة ، بل كان يناقضها أحيانا ، وأقام نظرية للوعى البدائى على تصـور المشـاركة la participation ؛ وهى نظرية تقول بتميز العقليـة ، قبل المنطقيـة pré-loqigue عن عقليتنـا المنطقية تميزا عميقا • أما موس Mauss فقد أعاد تركيب الأطر السحرية التى تتحرك فيها المجتمعات القديمة بقوة العلم والتعاطف الحدسيين ، وشيد جرفتش Gurvitch علم اجتماع تتحد فيه فكرة كثرة الجماعات بفكرة تعدد التركيبات والمستويات فى تأكيد للوحدات المتحركة العينية التى هى فى الوقت ذاته ضروب من الوعى الجماعى المباشر •

بعد « تين » استمر علم النفس عند ريبو Ribot وبيير جانيه Pierre Janet وجورج دوما Georges Dumas • وقد قام هؤلاء بتحديد معالم علم نفس تجريبى ، ويقترب الأول على وجـه الخصوص بنظريته عن أنواع السلوك من « السلوكية » الأمريكية• ويمكن أن يعد بينيه Binet من جهـة أخرى واحـدا من مؤسسى علم النفس الذى يستخدم الاستقصاءات enquêtes • أما ف •

بولان F. Paulhan فانه يضع تخطيطا اجماليا لعلم نفس اقرب الى الملاحظة الباطنية •

وقد سيطر على القرن الثامن عشر الصراع الناشب بين احزاب ثلاثة : حزب الموسوعيين المعتدلين الذين يتحدث ڤولتير باسمهم ، وحزب الموسوعيين الماديين ، وحزب جان جاك روسو • واستطاعت الوضعية أن تستخلص ــ بمعنى ما ــ الحقائق المتضمنة في النزعة الفولتيرية ، وفي النزعة المادية ، وفي النظريات التى يقول بها صاحب مذهب الألوهية الطبيعية ، والنظريات التى يدعو اليها الملحد • وبفضل هذه النزعة الوضعية حدث تقدم عظيم صوب الوضوح ، ومن الصحيح أن بعض الأفكار الرجعية في المجال الاجتماعي ــ قد منعت كونت على ما يبدو من صياغة نظرية مقبولة •

ويمكن تعريف الاتجاهات الأخرى على أساس موقفها من الوضعية سواء أكانت تنزع الى التخفيف من حدتها ، كما هى الحال عند رينان أو كورنو ، أو تهاجمها هجوما مباشرا ، كما هى الحال عند الميتافيزيقيين الروحيين •

فلقد أبرز رينان العنصر التاريخي للأشياء تحت تأثير دراساته التاريخية ــ التى كان فيها بدورها متأثرا ــ جزئيا ــ بالرومانتيكية الالمانية ، وهو يرى أن التاريخ انتقال من حال الى حال ، وماهية الأشياء هي الصيرورة ، أو الزمان • وهو يقول ان النفس هي الصيرورة الفردية ، مثلما أن الله هو الصيرورة الكونية •

وكان كونت يقول ان الدقة المفرطة تقضى على القوانين ، وهذا ما يقوله رينان أيضا ، وان يكن ذلك في اتجاه آخر مختلف تماما ، فقد نصب نفسه مدافعا عن عدم الدقة وعدم الاتساق ، فهو يطالب ــ كما طالب فيرلين فيما بعد ــ بالفوارق الدقيقة ،

وبالرهافة » في الآراء واللمحات ، والأيام والتمهيدات ، والملامح ، والمظاهر » • وكتب قائلا : «الغامض هو الحقيقي ، الا في الهندسة» وما خطوط العالم الكبيرة سوى تقريب ، وليست الحقيقة الا توفيقا بين عدد لا متناه من الأشياء • وصيرورة العالم ما هي الا شبكة واسعة تمتزج فيها آلاف العلل وتتناقض ، ولا تبدو فيها المصيبة النهائية أبدا متفقة اتفاقا كاملا مع القوانين العامة التي حاولنا استنباطها منها • وهو يلتقي بفكر كورنو حين يقول : « لا تكون القوانين صادقة الا في حالة وسطى معينة : أما الحالة الحاضرة فليست الا حالة جزئية ، فلا وجود الا لحالات فردية » •

ولقد كان رينان عالما عظيما ، ولكنه لهذا السبب لا يؤمن بالطابع المطلق للعلم • ومع ذلك فمن الصحيح أنه يؤمن بالعلم أكثر من ايمانه بالمعجزات ، ويتحكم في فكره ، الذي يختلف اختلافا تاما عن فكرى كونت وتين ــ مفهوما اللامتناهي والمتصل ، بينما يتحكم في فكرهما المثل الأعلى للرياضيين والفزيائيين ، على الرغم من كل تلك الأهمية التي يضفيانها على التاريخ • ففكر رينان تسيطر عليه العلوم التاريخية • وبفضل التاريخ ، وعلم اللغات، وبفضل علم الأديان ، كان يريد أن يبلغ ما هو بدائي ، تلقائي ، غريزى • وقد قارن د • باردى D. Parodi في دراسة متعمقة بين التعريف البرجسوني للحدس وبين عبارة مثل هذه : « قليل من التفكير قد يقتل الغريزة ، أما التفكير الكامل ، فقد يعيد الحياة الى عجائبها (عجائب الغريزة) بدرجة أعلى من الوضوح والتحديد • » اذ ينبغي على المؤرخ أن يستخدم أساسا ملكاته في التعاطف • وعليه أن يكون متعاطفا « تعاطفا عميقا » مع ما يدرسه • وهكذا يتم بعث الماضي ــ كما تصوره ميشليه Michelet وكينيه Quinet بضرب من الحدس •

***

« ان ظواهر الوعي الغامض هي المجال الخاص بالله » في مثل هذه الجملة نشاهد الطريق الذي يسلكه التأمل ، مبتدئا من الرومانتيكية . ومنتهيا الى موضع قريب كل القرب من برجسون.
وحين يكتب رينان قائلا : « الاستقلال الذاتي الكامل ، الابداع الباطن ، الحياة ... هذا هو قانون الانسانية » نرى كيف تبدو هذه الجملة وكأنها تحتل موقعا بين برجسون مؤلف « التطور الخالق » وبرجسون مؤلف « منبعا الدين والأخلاق » فقد كان لدى رينان دائما احساس بقوة هي في نظره قوة محايثة باطنة في الانسانية تدفعها صوب وعي يتزايد باستمرار • وهذه القوة تعبر عن نفسها في أفراد أكثر مما تعبر عن نفسها في مجموعات • وهذه نقطة من النقط التي يتميز بها عن هيجل •

ولما كان رينان موزعا بين العلم الذي يريده مبددا للأوهام ، وبين الحاجة أو الحنين الى تلك الأوهام التي يحطمها ، فقد احتفظ في نفسه بالشعور الديني ، بيد أنه شعور ديني مستقل عن كل شكل • وفي هذه النقطة يمكن أن نربط بفكره فكر واحد من كبار خلفائه هو « ألفرد لوازي » Alfred Loisy •

***

اما نقد العلوم كما يتصوره كورنو فيؤكد فكرتي الاحتمال probabilité والانفصال discontinuité • فالاحتمال هو وسيلتنا للتعامل مع الواقع ، وهو أشبه ما يكون ببرهان ، أما الانفصال فبين مجالات الواقع ، غير أن الاحتمال يقوم على نوع من النظام الداخل في الأشياء ، والانفصال ليس انفصالا لا نظام فيه• فعن طريق الاحتمال يستطيع العقل أن يتقدم شيئا فشيئا في معرفة الواقعي دون أن يرده الى نفسه (أي الى العقل) • بيد أن هناك دائما مجالين يفلتان منه : مجال الحياة ، ومجال الحقائق الدينية •

واذا كان كورنو على اتفاق مع كونت حول بعض النقاط ، واذا كان كل منهما يؤكد انفصال مجالات المعرفة ، فانه يختلف معه حين يعزو الى فكرة الإحتمال مثل هذا الدور الكبير، وحين يؤكد عدم قابلية الحياة لأن ترد الى شيء سواها • ومن المؤكد أن نقد العلوم الذى قام به كورنو اشد مرونة ــ وان لم يكن أعمق ــ من نقد كونت •

ومن الممكن أن نقارب بين دوران دى جروه Durand de Gros وبين كورنو عن طريق تصور الأول لدراسة الحياة بوصفها مكونة من مراكز من الوعى متعددة •

***

فاذا أردنا أن نتعقب تطور فلسفة مين دى بيران ، وجدنا هذا التطور عند رافيسون Ravaison ولاشلييه Lachelier وبوترو Boutroux • وهو عند الأول يمتزج بتأثير شلنج ، وعند الآخرين يتحد بتأثير مفكرين آخرين وخاصة بتأثير ليبنتس وكانت، وهذا الطريق هو الذى يمكن أن يؤدى بنا مباشرة الى فلسفة برجسون ، على حين أن مفكرين آخرين متاثرين بكانت أكثر من تاثرهما بمين بيران ــ هما فوييه Fouillée ورنوفييه Renouvier يبقيان بمعزل عن هذا التيار ، ويتناقض تاثيرهما أو يضيع ، أو يستمر ــ فى حالة ثانيهما ــ عبر المحيط ، فى تفكير فيلسوف كوليم جيمس •

تكونت فلسفة رافيسون بتأثير عوامل متعددة ، فهو يستبقى من الفلسفة الأرسطية التى يدرسها بوصفه مفسرا شاعريا ، بقدما مايدرسها بوصفه مؤرخا دقيقا ، بفكرة ترتيب تصاعدى يشيع فيه الانسجام ، ويفكر يعمل عن طريق الجذب كما يحتفظ منها بالاحساس بالفردية • ومن شلنج ، يحتفظ بفكرة الحدس العقلى وبالعناصر الجمالية التى غذت هذه الفلسفة الرومانتيكية • أما ليبنتس وبيران فقد أمداه بتصورهما الديناميكى للمجهود ، وهو

يحتفظ من دى ستال De Stahl ومدرسة مونبلييه Montpellier بوجهة النظر الحيوية vitaliste الى الأشياء •

ومن وراء هذه المؤثرات جميعا ، هناك تأثير كبار النحاتين اليونانيين وتأثير ليوناردو دافنشي• فأين نستطيع أن نفهم التصور الأرسطى للصورة ، وفكرة ليبنتس عن التمثل بوصفه كثرة تشاهد فى الوحدة ، وفلسفة شلنج كلها ان لم يكن ذلك فى الفن؟ ويدرس رافيسون فكرة الرشاقة grace ذلك النوع من الموهبة الحسية التى تتجلى فى الأعمال الفنية الكبرى ، والتى تجعل من النفوس المتمثلة نفوسا محبوبة لأنها تبدو محبة • فهو يحاول ، مسترشدا بدراسة الفن ودراسة الحياة أن يدرك من وراء الاشياء حركة اله محتجب ، ومن وراء تعرجات الأشياء الحية ، الصيغة الخفية التى تجسدها وتظهرها ماديتها • ولما كان تمثال من المرمر يتيح لنا ادراك هذه الوحدة الروحية ، فان رافيسون يقول لنا انه من مثل هذا التأمل يمكن أن تنبثق أمام عينى الفيلسوف الصادق حقيقة مركزة تركيزا أشد مما قد يجده بصورة مشتتة فى بحث فلسفى بأكمله • فلا وجود لجوهر ميت ، وانما هناك بالأحرى نشاط وفاعلية ، وهو يرى أن الأنواع الحية تنزع — بوسائل مختلفة — صوب أغراض واحدة ، ويشبه الكون بلحن هائل ، ولهذا ينبغى أن نبحث من وراء المظاهر عن « الأغنية التى تصنع الصور » •

وثمة ظاهرة قد أعطته مفتاح الظواهر جميعا : أليست العادة habitude عاملا على التشتت والتخريج extériorisation ، ألسنا بواسطتها ندرك فى أنفسنا ذلك النوع من الهبوط والتراخى الذى يتألف منه الكون على حد قول الأفلاطونيين المحدثين ؟ واذا كان الأمر على هذا النحو ، فينبغى أن نصعد فيما وراء العادة لنلتمس الوحدة الروحية الكامنة فى أعماق الأشياء ، ولكن ، لا بد أن نلجأ الى العادة لكى نفسر كيف تتجه تلك الوحدة صوب

التجســــيد المادى la matérialité وعندئذ تبدو المادة عقبة حين لا يتم التحكم فيها ، و «الاجسام المحسوسة تثقل حركتنا» • ويقول لنا رافيسون فى جملة شهيرة رددها برجسون : « ان مادية الأشياء تضع فينا النسيان » •

ويستكمل رافيسون فلسـفته التى يعرفها بأنهـا واقعيـة روحية ، بنظرية فى الحماسة والبطولة ، فمن طريق هاتين الصفتين نبلغ على نحو أفضل قلب الواقع « أعنى تلك النفس المتحركة ، روح النار والنور » •

اما بحثه الذى يواصل به بحث شلنج فى الحدس العقلى الذى يعرفه بأنه رؤية عينيـة وفردية للروح ـ فيقربنا كل القرب من فلسفة برجسون الذى طاب له أن يشيد بفضل رافيسون فى خطاب القاه أمام آكاديمية العلوم الأخلاقية •

رأينا ان هناك سمات كثيرة من فلسفة رينان ، بل وصفة من صفات فلسفة « تين » ـ وهو أمر أشد مفارقة ـ كانت تتيح لنـا التنبؤ بفلسفة برجسون • ومع ذلك ، فقد امتزج دائما بفلسـفة تين عنصر ينتسب الى القرن الثامن عشر ، وامتزج بفلسفة الاثنين معا عنصر نابع من هيجل • وقد كان المفكر الذى درسناه لتونا ـ وأعنى به رافيسون ـ خاضعا لسيطرة فكر شلنج • ولقد كان لابد للفلسفة الفرنسية من أن تتحرر من الافتتان بهذين الفيلسوفين العظيمين ، ولا سيما هيجل ، اذا أرادت أن تصبح مذهبا للفعل والحرية الفرديين •

وعلى هذا ، كان لابد للمفكرين الفرنسـيين أن ينقلبوا ضد كونت وهيجل فى آن معا • ولقد كان ذلك صراعا مزدوجا ، غير أن من السهل جدا تصوره ، فرغم اختلاف هذين المفكرين حـول نقـاط معينـة : اذ يؤكد الأول التطور ، بينما ينكره الثانى الى

حد ما ، فان هناك سمات كثيرة مشتركة بينهما ، اذ أن الاثنين معا يخضعان الفرد « للموجود الأعظم » الذى هو فكرة فى حالة الأول ، وللفكرة المطلقة Idée منظورا اليها على أنهما موجود أعظم فى حالة الثانى •

وفى هذه اللحظة بالذات ، يظهر تأثير كانت على الفلسفة الفرنسية فى أقوى صوره ، وقد أفاد هذا التأثير أعظم الفائدة فى تحرير تلك الفلسفة من سيطرة كونت وهيجل ، ولكننا سنرى لماذا لم يكن هذا التأثير موفقا تماما عند فوييه Fouillée ورنوفييه Renouvier على الرغم مما أتاح لكل منهما الحصول عليه من نتائج شائقة ـ وان تكن موضع جدل •

واذ يدرك فوييه أن عالم الظواهر ـ وفقا لتصور كانت ـ هو عالم الحتمية ، واذ يريد مع ذلك الابقاء على فكرة الحرية ـ فانه يلجأ الى نظرية الأفكار بوصفها قوى idées-forces • وهذا معناه أن يجعل من مسلمات postulats « كانت » دوافع للفعل ، تصبح حقيقية لأننا نتصرف طبقا لها • ومن المؤكد أن هناك شيئا صادقا من الناحية النفسية فى هذه النظرية ، ولكن ، هل هى مقبولة من الناحية الأخلاقية ؟ أم أنها معرضة لأن تصبح نظرية للوهم قريبة الشبه من نظرية جيل دى جولتييه Jules de Gaultier •

ومن ناحية أخرى ، كان فوييه يؤيد المذهب الروحى تأييدا بليغا متألقا •

ويطور ـ إبنه بالتبنى ـ جيو Guyau ـ نظريته فى الافكار بوصفها قوى idées-forces ـ بمزيد من الحماسة • فهى عنده تعبير عن حاجة الى الأريحية ، بل عن الحاجة الى توسيع الحياة ، والى التعاطف الشامل ، وهو يتوصل الى مفهوم للحياة ، مماثل لتصور رافيسون ، ولكن ربما كان أكثر دينامية •

وقد كان لهذا الميتافيزيقى ـ الذى مات فى شرخ الشباب ـ الفضل فى أن يقترب كل القرب فى بحثه عن الزمان ، من بعض نتائج برجسون ، وأن يكون من جهة أخرى ، قريبا غاية القرب ـ من بعض أفكار نيتشه العميقة ، عن السخاء ، وعن القوة المتوسعة expansive وعرامة الحياة .

ومن الممكن تفسير فلسفة رينوفييه ـ فى شطر كبير منها ، بعد مرحلة كان واقعا فيها تحت سلطان الهيجيليـة ـ من خـلال تأملاته فى أفكار هيوم وكانت . فهو من أصحاب النزعة الظواهرية phénoméniste ، وهو من أتبـاع كانت ، ولكن دون اعتقـاد فى الأشياء ذاتها noumènes ، وهو كنتى أيضا دون تأكيد للوجه السلبى من نقائض كانت antinomies . فلا بد من الاختيار ، ويرى رينوفييه أننا اذا أردنا أن نختار على نحو يتفق مع قوانين المنطق ، ومع ما يسميه قانون العدد بوجه خاص ـ ومع القـانون الأخلاقى فى الوقت نفسه ، فلا بد أن نختار الجانب الايجابى من هذه النقائض les thèses . فها نحن أولاء ازاء عالم متناه فى المكان والزمان ، مؤلف من عناصر لا سبيل الى ردها ، وفى هذا العالم نشاط حر هو نشاطنا ، يستهل سلاسل جديدة من الأفعال، كما أن فيه الها خالقا . ولقد ورث رينوفييه عقيدة المتناهى هذه من مصادر منها صديقه لوى مينار Louis Ménard الذى يؤمن بتعدد الآلهة ، كما ورث عقيدة الحركة عن صديقه ليكييه Lequier.

وانا لنجد فى الشذرات التى كتبها « جول ليكييه » صفحات من أجل ما خطته الفلسفة الفرنسية ، ومن أشدها درامية .

فهو « يرى نفسه واقعا فى هوة ، والهوة تبتلعه » . و « كما أن الهوة تدعو الهوة ، فكذلك اليأس يستدعى اليأس » ، وهذه أقوال تضعه فعلا الى جوار بسكال وكيركجورد .

ولقد كان العنصر الدرامي عند ليكييه هو بحثه عن الحرية . فكيف يمكن أن تكون سلسلتان من الأحداث ممكنتين على حد سواء في لحظة معينة ؟ وكيف يمكن أن يكون الانسان حرا اذا كان الإله موجودا ؟

ان ليكييه يعارض الصيرورة الهيجلية ، فهو يدعو الى « الفعل ، لا الصيرورة وانما الفعل ، وبالفعل يصنع الانسان نفسه » ، ولقد كان التأكيد الذى تمسك به ليكييه هو جعل الشيء موجودا ، وحدوث الفعل المنبثق عني ـ حدوثه الى الأبد .. وهو يقول معارضا هيجل : « ان حب الحياة يزدرى كل تلك الأقوال » . ويتحول ليكييه صوب « الانا الحي le moi vivant » وعندئذ يشعر بحريته : « انني أشعر بحريتي دون أن تكون لى بها أية معرفة » ، فالحرية هي المفارقة le paradoxe

ان الحرية نور وظل .. ظل « يتجاوز بصورة ـ لا سبيل الى تصديقها ـ حدودها الخاصة » ، فيمتد حتى يصل الى الله ، فيكون بقعة في المطلق تحطم المطلق . « الانسان يتدبر ، والرب ينتظر » والله ينسحب لكي يضمن بحكمته اللامتناهية ـ استقلال الانسان .

وعن طريق الحرية ، استطيع أن انتقل من الأخلاق الى الدين . ولقد كان ابراهيم ـ في نظره كما كان في نظر كيركجورد ـ علامة على هذا التحول المفاجيء : « أواه يا له من انقلاب في الأمور الانسانية والالهية جميعا » .

وها أنذا أصل الى الايمان ، وارتفع عن الحياة العادية ، وعن الأخلاق . « الايمان انتصار .. ولا بد للانتصار العظيم ، من كفاح عظيم » وهو بالفعل انتصار عظيم لأن الايمان مبدع للمعجزات .

فيالها من صيغة رائعة تلك التي يقدمها ليكييه الى أحدث

الفلسفات حين يبين لنا أن للوجود الانسانى « استقلالا من وراء اعتماده ، واعتمادا من وراء اسـتقلاله » متخذا لنفسـه قاعدة من « اخلاص المرء لطبيعته » !•

ويؤمن ليكييه ايمانا راسخا بالله ، ولكنه يريد — أحيانا على الأقل — أن يرفض معونته التى لا تقـدم اليه دائمـا على أية حال « فالله يتركه لتأمله المتوحد » •

هـذه الحـرية التى هى شرط الأخلاق — هى أيضـا شرط المعـرفة فى نظر رينوفييه ، فلكى تسـتطيع التمييز بين الحـق والباطل ، فلا بد أن يكونا متصفين بهاتين الصفتين ، بمعزل عن العلل التى تنتجهما ، ولا بد اذن أن يكونا مستقلين عن هذه العلل.

ينبغى اذن أن نختار •• أن نختار الحرية — فى حرية ، وأن نختار من تقائض كانت جانبها الايجابى Les thèses ، وأن نشيد فلسفة الشخص فى مقابل فلسـفات اللامتناهى والجـوهر الوحيد ، تلك الفلسفات التى يسميها رينوفييه فلسفة الشىء ، سواء أكانت هى الواحدية المادية أم واحدية اسبنوزا •

وفى عالم رينوفييه ، نجد الامكانية ، وهناك الحرية ، ونجد الشر ، ونجد عدالة تنتظر من يحققها ، ولكن لا وجود لشىء قدرى محتوم fatal • والتقدم ليس أكيدا كما هو فى عالم هيجل ، وانما نشعر بالمخاطرة حيثما توجهنا •

وتحت تاثير مـــونادولوجيـــا ليبنتس (اى مذهب الذرات الروحية) أخذ رينوفييه يؤكد شيئا فشيئا الاتجاهات الميتافيزيقية فى فلسفته ، ولكن مع احتفاظه بتلك الآراء الأساسية •

وهناك فلاسفة — مثل برونشفج Brunschvicg وبرجسون — لا يستطيعون التسليم بأن فوييه عندما التجأ الى القوة بوصفها

فكرة ، ورنوفييه عندما جزأ العـالم وتخيل عالما أكثر انفصـالا discontinu قد حلا مسألة الحرية • ومع ذلك فقد مارس رينوفييه تأثيرا مزدوجا لم يكن تافها • ففي فرنسا ــ من جهة ــ نجد أن هاملان ، حين وحد بينه وبين عدوه هيجل ، أراد أن يشيد بفضله نسقا من المقولات يمكن أن ينافس نسق هيجل ، وينتهي مع ذلك الى فكرة الشخصية والحرية ، وفي أمريكا ــ من جهة أخرى ، نجد أن وليم جيمس ، حين دفع به في اتجاهه المضاد للهيجيلية الى أبعد مدى ممكن ، قد أنشأ بفضله مذهبه التعددي pluralisme وتقبل جوانب معينة من فكرة العلاقات في مذهبه التجريبي المتطرف ، ثم حاول بعد ذلك التوحيد بين رينوفييه وبرجسون •

فاذا نظرنا الى فلسفة القرن التاسـع عشر بوصـفها صراعا هائلا بين النزعة الهيجيلية والنزعة المضادة للهيجلية ، رأينا أن ليكييه ورينوفييه يحتلان فيها مكانا الى جانب كيركجورد ــ الذي يشبهه ليكييه في سمات عديدة ــ والى جانب وليم جيمس •

ويختلف لاشلييه Lachelier عن رافيسون قبل كل شيء في أن الانفصال بين الروح والطبيعة أقوى عنده ممـا هو عند رافيسون • تهز يحاول العـودة بشـلنج صوب فشـته وكانت وبيران ، ويقال ان كتاب « نقد العقل الخالص » كان مفتوحا على مكتبه دائمـا على تلك الفقرة الشـهيرة « الكوجيتو (أنا أفكر) تصاحب كل تمثلاتي » •

فقلسفته هي فلسفة الانعكاس على الذات ، وهو يناضل ضد النزعة التجريبية ، وضد النزعة التلفيقية l'éclectisme في الوقت نفسه ، ويبين أن النزعة التجريبية لا يمكن أن تقدم الينا سوى وقائع لا روابط بينها • فالامتداد نفسه يفترض الفكر • ولكنه يمتد بتفكير « كانت » بمعنى إنه يضع « نقد ملكة الحكم » على نفس

مستوى كتابى « النقد » الآخرين (١) ، ويذهب الى أن قانون العلية لا تكون له قيمته الا اذا أكمل بقانون الغائية ، وذلك من وجهة نظر مزدوجة : فالغائية هى التى تحول حكم العلية من حكم شرطى ، كما هو فى ماهيته ـ الى حكم حملى catégorique لأنها هى بحق أساس ما فى العالم من انتظام régularité du monde وهى أيضا التى تكون الأنواع • وهكذا فمن الغائية يتولد الواقع ، أو يتولد منها الواقع من حيث أنه مؤلف من فئات وكائنات عضوية •

وفى مقال كتبه لاشلييه بعنوان « علم النفس والميتافيزيقا » يقدم على محاولة استنباط العالم كله من فكرة الوجود ، وهو استنباط غير مرض بحق ، وان يكن الهدف الذى يسعى اليه هذا الاستنباط ، وهو العينى ، المتماسك الحر ، قد تم تحديده بقوة على أقل تقدير •

والواقع أن قيمة لاشلييه ، انما تنحصر بوجه خاص فى ذلك الشعور الذى كان لديه عما يشيع فى الطبيعة من قوة : قوة الأشجار ، والميول •

ولكنه لم يكن يريد أن يحط من روحه ـ وفى هذه النقطة يعد برونشفج وريثا له ، ـ الى مستوى البحث عن علل ظواهر أدنى منها (أى من الروح) ، فى المجال الغامض للحياة والطبيعة ، اذ لا يمكن أن تكون للروح علل أخرى سوى نفسها •

وكانت قوته الثانية هى ايمانه القائم على نوع من البرهان العقلى ، وهو ايمان فردى تماما • ولا يستطيع اولئك الذين حضروا تلك الجلسة أن ينسوا أبدا موقفه عندما وضع فى مقابل المجتمع الذى كان يؤلهه دوركيم اله الفرد المفكر ، اله المتوحد الذى لا يعود

---

(١) اى نقد العقل الخالص ونقد العقل العملى •

الها للمدينة (لمجموع الناس) ولكنه يظل مع ذلك الها يتصف بالفضل ، وهو في الوقت نفسه تفكير صارم في الفكر .

وينبغي أن نذكر الى جانب ليكييه ورينوفييه واحدا من أكبر أعداء هيجل ، هو اميل بوترو Emile Boutroux .

ولقد وجدنا كونت وكورنو ولاشلييه يعملون على قطع الاتصال (أو فصم الروابط) بين المجالات المختلفة من الواقع والمعرفة ، وهذه هي الفكرة التي ستسيطر على فلسفة اميل بوترو .

فمنذ أن ترجم بوترو كتاب « فلسفة الاغريق » لتسيللر Zeller وقف معارضا للتصور الهيجلي للتاريخ حيث يتابع كل شيء كأنه استنباط لتصوراته . وفي رسالته : « عرضية قوانين الطبيعة» De la contingence des lois de la nature يؤكد الطابع العرضي للقوانين بمعنى ذي ثلاث شعب : الأول (أي الشعبة) هي أن مجال كل علم غير قابل للرد الى المجال السابق ، كما رأى كونت ، والثانية هي أن كل علم يتألف بواسطة الفروض ، والثالثة هي أن القوانين لا تصدق الا على الحالات في مجموعها (في عمومها) لا على الحالات الفردية ، فالعلم دائما حل وسط ، وفضلا عن ذلك فانه كلما بدت الأشياء في صورة دقيقة محددة ، قل طابع الضرورة فيها ، فاذا كان الأمر على هذا النحو استطعنا أن نجد مكانا للحرية . والواقع أننا كلما صعدنا في سلم العلم ، من المنطق والرياضيات حتى علم النفس ، وجدنا مزيدا من الحرية . أما التجانس والدوام فلا وجود لهما قط الا على سطح الأشياء .

وعند بوترو نجد نفس الفكرة التي نجدها عند رافيسون : فكرة أن ملاحظة العادة تبين لنا كيف ان ما هو آلي يصنع ابتداء من الحي . ولهذا ينبغي أن نجد من وراء الآلي ، والعادة ، والكمي

ـ ينبغى أن نجد الدينامى (الحركى) والحر والكيفى • وهكذا نجد أنفسنا على الطريق الذى يؤدى الى البرجسونية • فالميوى لا يرد الى ماهو آلى ، أو حتى الى الغائية ، مثلما أن الفريزى لا يرد الى العقلى •

والشغل الشاغل لبوترو هو أن يحافظ على الفردى وعلى الحر ، وعلى كل عنصر مرن فى العالم ، دون أن يعتقد بهذا أنه قد خان النزعة العقلية ، فكل الفلاسفة العظام قد وضعوا فوق العقل الاستنباطى ملكة أعلى سواء أكان اسمها التعقل noésis عند أفلاطون ، أو الحدس عند ديكارت ، أو القلب عند بسكال (الذى كان بوترو يكن له حبا خاصا) أو العقل الكافى عند ليبنتس ، أو العقل العملى عند كانت ، أو حتى ارادة الاعتقاد عند صديقه وليم جيمس ، فنحن نصل فى كل الأحوال الى اندماج ، ومصالحة ومداولة بين المثل والمعايير •

وتكتمل فلسفة بوترو فى نظريته عن الدين • على أن هذه الفلسفة تصل عند بعض تلاميذه مثل تشايد Chide الى نظرة فوضوية ، أو بالاحرى لا دينية الى الكون •

والى جانب اميل بوترو نستطيع أن نضع الرياضى الكبير هنرى بوانكاريهHenri Poincaréالذى يبين كيف تتميز الرياضيات بمبدئها الاستقرائى عن الاعتبارات المنطقية البحت ، والذى يؤكد أهمية نشاط الانسان فى تكوين فكرة المكان ، ويوضح كيف أن القوانين لا تصدق الا بطريقة احصائية ، وكيف أن العالم يمكن أن يستخدم طرائق مختلفة للتفسير فى آن واحد ، وفيما يتعلق بهذه النقطة الاخيرة بين ماكسويل Maxwell الطريق الذى اتبعه دى بروى de Broglie فيما بعد ، كما يبين لنا أيضا كيف أن العلم تسبى بالقياس الى موقف الانسان ، وهو اخيرا يؤكد اهمية

الطابع الجمالي الذي يمكن أن يرشد العالم في اختيار فروضه ودور اللاشعور في الاختراع العلمي ٠

وشيئا فشيئا يتخذ نقد العلوم مكانا أكثر أهمية في الفلسفة الفرنسية ٠ ففي استطاعتنا أن نضيف الى اسماء لالاند Lalande وهانكان Hannequin اسماء علماء من أمثال دوهم Duhem الذي أوضح عنصر التركيب الانساني في العلم ، ولوريا Le Roy الذي سيتبع تعاليم برجسون ، وسيعمل على زيادة هذه التعاليم دقة في نقاط معينة ، مبينا كيف أن العلم اقتطاع découpage واقعي du réel ٠ وقد أسهم عمل هؤلاء العلماء في ايضاح مدى جمود فكرة المذهب الوضعي عن العلم ٠ بيد أن اميل مايرسون ينقد المذهب الوضعي من وجهة نظر أخرى في كتابيه « الهوية والواقع » Identité et Réalité و « مسار الفكر » Cheminement de la pensée ، ولكنه يضع في مقابل كونت نظرية في العلم تتميز بأنها أكثر استاتيكية (سكونية) بل نستطيع أن نقول انها بمعنى مانظرية أشد تبسيطا ، مادامت تقتصر على أن تكون بحثا عن الهوية تحت صورة العلة ، دون أن تكون بحثا عن قوانين ٠ ويعتقد مايرسون أن العلم لا يستطيع أن يهتدى الى هذه الهوية ، ومن هنا كانت نظرته التشاؤمية الى النشاط الانساني في (مجال) العلم ٠ وكان من الممكن تجنب هذه النظرة لو كان قد اتبع في هذه النقطة اشارات « كونت » الذي يعد أشد اخلاصا للروح العلمية الحقيقية ، بعد تخفيف حدتها ، كما حاول ذلك بوانكاريه وميلو Milhaud ٠

وفي مؤلفات برونشفيج الغزيرة نجد تصورا أكثر حرية الى حد بعيد لحياة الروح اذ يذهب الى أن الفلسفة ــ في جوهرها ــ تأمل للروح الانسانية من حيث أنها تعبر عن نفسها في الرياضيات والفزياء والأخلاق ٠ ففي تتبعه لمراحل الفكر الرياضي ، والتجربة

الفيزيائية وتجربة الضمير الأخلاقي ، نجده يكشف لنا عن الروح وكأنها تضم الكون في شبكة من العلاقات تزداد اتساعا على الدوام، بحيث لا يبقى من مبدأ العلية في نهاية الأمر سوى تأكيد وحدة الكون فحسب ، كما يكشف أيضا عن الروح على أنها قوة باطنة للتشريع • ففي كل مجال يتطابق الوعي النظرى والوعي العلمي بوصفهما تعبيرين عن ارادة للنظام والشمول • وما يوجد في مبدأ التعميم الفيزيائي وفي مبدأ الأريحية الأخلاقية على السواء ، هو الروح التي لا يمكن أن تشتق مما هو دونها ، والتي لا عمل لها الا أن تتمثل نفسها وأن تمضي باستمرار الى الأمام والى ما وراء ، دون أن يؤلف هذا « الماوراء » علوا أبدا •

وعلى هذا النحــو يعتقد برونشفيج أنه خليفة جول لاشلييه Jules Lachelier • ونستطيع أيضا أن نربط به لانيو Lagneau الذى يجعلنا ندرك عن طريق تحليل للادراك الحسي وجود نشاط أعلى للروح حتى في أقل وظائفها سموا ، ويحاول أن يعود بنا ، عن طريق هذا التحليل ، الى نتائج اسبينوزا • ويرتبط بتأمل لانيو هذا تأمل آلان Alain الذي يعد في كثير من الاحيان غاية في الثراء والدقة •

وهكذا تتضح لنا الأشكال المختلفة التي تتخذها النزعة العقلية le rationalisme • فهذه النزعة لا توجد فقط في فلسفة هاملان وخلفائه ، (وهي فلسفة علاقة تتبدى مع ذلك في كثير من الأحيان في صورة مفرطة في التجريد ، وان كانت تنتهي في آخر الأمر بتركيب يجمع بين الحرية والشخصية) وانما نجدها أيضا في فلسفتي لانيو ، وبرونشفيج الذى يضع في مقابل المذهب العقلي التصوري (التجريدي) مذهبا عقليا للروح •

وعلى حين يريد هاملان أن يوفق بين هيجل ورينوفييه ، يريد برونشفيج أن يبتعد عن هذين الفيلسوفين على السواء ، فهو يفضل عقلا أشد مرونة يتتبع منحناه في مجرى التاريخ ، وهو في

تأملاته فى العلم يصل من جديد الى الفعل التركيبى L'action synthétique للروح، والى النوع الثالث للمعرفة(١) عند اسبنوزا • وهو يثبت أن كل مذهب (باستثناء مذهب اسبنوزا الذى يتعلق به أكثر من تعلقه بأى مذهب آخر) ينطوى على عنصرين أحدهما وحده هو الصحيح ، على حين أن الآخر ليس سوى عبء ثقيل على حياة الروح واضعاف لها •

ويستمر تفكير برونشفج ، بصورة متحررة ، عند جاستون باشلار ففى نظره أن العلم يكشف لنا عن عالم مصنوع فى جوهره من علاقات عابرة ، أى أن نزعته العقلية هى نزعة فوق العقلية surrationalisme • وهو يستطيع ــ كما يقول هو نفسه ــ أن يقوم بتعليم العلم ، ومعه أيضا الحلم ــ على قدر ما يمكن تعليمه •

والى جانب ميلو Milhaud وبرونشفج ينبغى أن نذكر ف • روه F. Rauh الذى قدم خطوط مذهب تجريبى جذرى يمكن أن نقارنه فى عدة نقاط بمذهب وليم جيمس • فهو يتصور العالم مصنوعا من الوجودات ، بل من ماهيات هى فى آن واحد متحدة ولا سبيل الى ردها الى شىء آخر ، وتقول لنا نظريته فى التجربة الأخلاقية كيف ينبغى تحقيق كل فكرة عن طريق احتكاكها بالوقائع ، وبالعقول المختصة compétents • والواقع أن هذا المفكر الذى كان هداما ، وكان فى الوقت نفسه بناء ، على عكس ما يبدو عليه ــ يستحق مكانا خاصا بين أولئك الذين يمكن أن نسميهم طلائع فلسفة المستقبل •

ومن الممكن أن يزودنا تأمل التناقض الكنتية بخيط هاد

---

(١) المقصود به النوع الحدسى من المعرفة الذى لايسير خطوة خطوة فى الاستدلال • (المترجم)

يرشدنا في متاهة الفلسفة الفرنسية المعاصرة • فرنوفييه يختار الوجه الايجابي للنقائض les thèses أعني أن العالم في نظره متناه في الزمان وفي المكان ، وينطوي على افعال حرة ، وفيه اله خالق متعال • أما برونشفج فيختار وجهها السلبي antithèses بينما يرفض برجسون الوجهين الايجابي والسلبي معا •

***

أهدى برجسون كتابه « المعطيات المباشرة » Données immédiates الى جول لاشلييه ، فوضع بذلك اسم هذا الكنتي في مستهل هذا الكتاب المضاد لكانت • وهو ان كان قد فعل ذلك فلأنه يوقر هذا الاستاذ العظيم الذي كان لاشلييه ، وربما لأنه تذكر أيضا بعض عبارات لاشلييه عن التتابع اللحني للوعي ، وعن القوانين المرنة ، وعن التضاد بين سطح الاشياء وبين عمقها •

وحين شرع برجسون في التفلسف ، كان هناك تلاميذ كونت وتين وجون ستيوارت مل وسبنسر من جهة ، وتلاميذ كانت من جهة أخرى • ووراء الأولين يمكن أن نتبين معالم تراث يرجع بنا الى كونديياك وهيوم وهوبز ، ووراء الآخرين نجد أيضا ، تراثا كاملا يرجع بنا الى ليبنتس وديكارت وأفلاطون ، بيد أن كانت قد أحدث بكل تأكيد نوعا من الثورة داخل هذا التراث نفسه ، ما دام قد تخلى للذهن عن شطر من الواقع ــ وهو الشطر الوحيد الذي نسيطر عليه بواسطة العلم ، محتفظا للعقل ــ كما عرفه بعالم لا سبيل الى معرفته • في هذا العالم الذي لايعرف ، وحده ، نكون أحرارا •• حرية تكاد تكون رغم انوفنا • وهكذا لم يحدث قط أن دفع الانفصال الافلاطوني الى أبعد من ذلك ، ولكن مع هذا الوجه الذي يشكل مفارقة بالنسبة الى مفكر افلاطوني ــ وأعني به أن ماهو معروف لنا (بواسطة معرفة مشوهة في الواقع) هو العالم المحسوس ، وما هو مجهول لنا ، بل ما هو غير معقول في نظرنا

بمعنى ما ، وذلك على الأقل من زاوية المعرفة النظرية ، هو ماأسماه افلاطون بالعالم المعقول •

وكان هنرى برجسون قد رفض الكنتية منذ أعوامه التى قضاها فى مدرسة المعلمين العليا ، ولكنه بهذا الرفض نفسه اعتقد فى بداية الأمر انه موغم على قبول مذهب سبنسر • ومع ذلك فقد أتت لحظة لم يعد هذا المذهب مقنعا له ، ذلك أن تركيب الكائنات والاحساسات والكون كله ، من عناصر ، جعل العالم يبدو على أنه لعبة ورق هائلة ، واوحى اليه بأن المشكلة يمكن أن تحل دفعة واحدة ، وبأن الزمان لا دخل له فيها • والتفت برجسون صوب نفسه ، وهذه هى الخطوة التى اتخذها جميع الثوريين العظام فى الفلسفة ، سواء منهم سقراط وديكارت ، وكانت وبرجسون • ولكنه حين تأمل نفسه ، لم يتأمل الأفكار أو الأنا المفكر ، ولم يكتشف الأشكال أو التصورات المجردة concepts وانما وجد سيولة مستمرة كتلك التى اكتشفها وليم جيمس •• وجد لحنا داخليا متصلا ، فحين أسمع الكلمات التى تتركب منها جملة ما ، هل أسمع هذه الكلمات منفصلة ؟ كلا ، وانما أسمعها فى الجملة وبواسطة الجملة - وحين استمع الى لحن ، لا أسمع النغمة التى تحدث فى هذه اللحظة فحسب ، لأن اللحظة شىء مجرد لا وجود له ؛ وانما اسمع أيضا النغمة السابقة والنغمة اللاحقة ، النغمة السابقة متجهة اليها ، والنغمة التالية التى تتجه هى اليها • بل إن الجملة ذاتها لا تنفصل عن الجمل السابقة وعن الجمل اللاحقة ، كما لا تنفصل أجزاء اللحن عن تلك التى سبقتها وتلك التى تليها • وهكذا نستطيع أن نرى فعلا أن حياتنا الواعية انما هى لحن كبير مستمر يبدأ عند ولادتنا وينتهى بموتنا • والواقع أن برجسون ـ الذى كان موسيقيا بعمق ـ كان مولعا بهذه المقارنات الموسيقية ••

وهكذا ، فان المدة الحقيقية ليست هي الزمان الذى يدمغه المكان والمجتمع بطابعهما — ذلك الزمان الذى نقرؤه في المكان حين ننظر الى ساعات أيدينا وساعات الحائط ، بل هو بالأحرى زمان الصبر ونفاد الصبر ، زمان الندم والأمل .. زمان جميع المشاعر التي تتعاقب في أعماقنا دون أن نستطيع أن نقــول أحيــانا متى ينتهي أحـــدها ويبـــدأ الآخـــر ، فهو ذلك اللاتجانس الكيفي Hétérogénéité qualitative الذى لا علاقة له بالعدد ، ولكن اذا كان الأمر على هذا النحـــو ، فاننا لا نتخلص فقط من الفزياء النفسية psychophysique التي تحاول قياس حالات الوعي اذ أن الشدة هي نفسها مقياس ، والمقيـــاس لايمكن تطبيقه هنا الا بصعوبة ، وانما نتخلص أيضا من الحتمية déterminisme اذ أنه لما كان الأنا في كل لحظة وحدة واندماجا في جوهره ، فان الحتمية تميز وتحصي دوافع تعتقد أنها قادرة على عزلها من تيار الأناء ، وعلى حين أن كل لحظة تتحد باللحظة السابقة اتحادا عميقا ، فان الحتمية تقول انها محددة باللحظة الســابقة . كلا ، انها هي والسابقة شيء واحد ، وهما معــا الأنا بأكمله الذى لا ينقسم الى لحظات منفصلة ، ولا ينقسم الى دوافــع منفصلة ، بل يجرى كما يجرى النهر وينضج كما تنضج الثمرة ، ويسرى كما يسرى اللحن.

واذا كان أصـــحاب النزعة الحتمية والنزعة الترابطيـــة ينكرون الحرية ، فذلك لأنهم يحللون الوعي — بطريقة مزدوجة — في الزمان (الذى يصبح في نظرهم نوعا من المكان ماداموا ينظرون اليه على أنه لحظات يوضع بعضها بجوار البعض)وفي المكان ، ذلك الضرب من المكان الذهني الذى يخلقونه ، والذى يرصون فيه حالات الوعي . واذا كان الكنتيون يقصرون الحرية على عالم الأشـــياء في ذاتها (النومين) فذلك لأنهم يتفقون مع

الحتميين والترابطيين حول عالم الظواهر ، ولايستطيعون بالتالى أن يستردوا الحرية فى عالم آخر ، خارج عن الزمان. وهكذا يأبى الجانبان معا الحرية على الانسان لأنهما يتصوران الزمان تصورا زائفا ، ولايفطنان الى أنه لاينبغى وضع الزمان والمكان على مستوى واحد ، ذلك لأن المكان فى مجموعه — هو ما قاله عنه كانت — أى هو صورة من صور العقل الانسانى الذى يسقطها على العالم . بيد أن الزمان الحقيقى شىء يختلف عن ذلك كل الاختلاف . انه جوهر الأنا ، بل سيقول عنه برجسون فيما بعد انه جوهر الاشياء نفسها ، وجوهر الوجود، فبواسطته ، نكون — فى أنفسنا — متصلين بالواقع الأساسى . وهذه هى القضية الأساسية فى البرجسونية وتأكيدها الأول.

وعلى هذا النحو نتخلص من ذلك النوع من النزعة الايلية éléatisme الكامنة فى الفكر الانسانى . فليست مغالطات زينون (الايلى) مغالطات الا لأنها تخلط بين انطلاق السهم الذى لاسبيل الى تحليله وبين المراكز التى يبدو أنه يحتلها فى المكان الوهمى الذى يفترضه العقل الانسانى من ورائه . واذن فكل حركة غير قابلة للتحليل indécomposable .

وحينئذ يصير الجديد ممكنا مرة أخرى ، ويستعيد العالم طابع الجدة فيه ، ونبتعد بذلك عن عالم لابلاس وتين وسبنسر، حيث ينطوى الماضى — من حيث المبدأ — على المستقبل .

والواقع أن المستقبل مختلف عن الماضى اختلافا جوهريا، وهذه طريقة أخرى لقولنا : ان المدة لا ترد الى المكان المجرد . وما هو بسبيله الى أن يكون se faisant لا يمكن أن يفسر تفسيرا تاما بما كان وانتهى tout-fait ، والا كان بدوره شيئا منتهيا .

والحجة التى يسوقها برجسون لتأييد الحرية تقوم على أننا لانستطيع أن نعبر بطريقة موضوعية عما لايوجد الا بوصفه شيئا «معيشا» vécu ، وعلى أننا لا نستطيع أن نصل الى جوهر الفعل الحر الا اذا اتخذنا لأنفسنا وجهة نظر الفرد فى اللحظة التى يشرع فيها فى القيام بفعله دون أن يكون على يقين من قراره الخاص .

وهكذا يكشف لنا برجسون ، من وراء الأنا السطحى الذى يمكن التنبؤ بقراراته ، عن «أنا» عميق تتحد فيه المشاعر والأفكار جميعا اتحادا لا انفصام له .

ولا يبقى أمام برجسون — فى المؤلفات التى اعقبت كتابه « المعطيات المباشرة » الا أن يزداد وعيا بالطابع الكونى الحقيقى للمدة ، لا بطابعها النفسى فحسب ، اذ لم يكن فى كتابه « المعطيات المباشرة » يتصور المدة فى أغلب الأحيان الا على أنها تركيب للادراك الذاتى apperception على طريقة كانت.

وثمة نقطة ثانية مكملة للأولى كان لابد أن تضاف بشأنها تحسينات (أو لمسات جديدة) الى نتائج « المعطيات المباشرة » وأعنى بها الانكار الضمنى لكل مكان نشعر به ، ولكل مكان كيفى، على الأقل فى لحظات معينة . ألا نستطيع القول — كما ذهب بعض الخصوم بالفعل — أن برجسون قد وضع المكان الكمى فى مقابل الزمان الكيفى ، مع أن هناك مكانا كيفا يناظر الزمان الكيفى؟ الحق ان فقرات معينة من كتابه « المعطيات المباشرة » تدل على أن برجسون قد فطن بالفعل الى هذا المكان الكيفى ، وأنه قد وجد أثره فى التمثل الذى لا شك أن الحيوانات والبدائيين والأطفال يكونونه عن العالم الخارجى .

فى هاتين النقطتين ، كان لزاما عليه أن يمضى قدما ليزداد اقترابا من المعطى le donné

وعند هذا الموضع ينبغى ان نسترعى الانتباه الى ماتنطوى عليه هذه المحاولة من مفارقة ، فبرجسون يبحث عن المعطى . وهذا معناه أن المعطى لا يعطى لوعى يظل على السطح بالنسبة الى ذاته ، وأنه لابد أن نبذل مجهودا لكى نمضى صوب المباشر . واذن فالمباشر ليس مباشرا ، أو هو بالأحرى ليس مباشرا الا اذا حطمنا فى هذا الجهد الذى نبذله : فى الوصول اليه : الحواجز التى تحول دون رؤيته .

وينبغى قبل أن نترك كتاب « المعطيات المباشرة » أن نشير أيضا الى بعض الصعوبات المتعلقة بموضوع الحرية . فالحتميون يقولون دائما ، معبرين عن المفهوم البرجسونى من خلال لغتهم ان هذه الحرية ليست الا تحددا لشيء بذاته . وكأن عبارة « تحدد يكذا .. » détermination لا تنطوى بدورها ضمنا على ذلك الانفصال بين اللحظات ، الذى يريد برجسون تجاوزه . وهم دائما يقولون : ان برجسون ، بدلا من أن يؤكد الحرية ، يؤكد أن المشكلة قد أسيء وضعها ، وأنه لا حل لها فى الحقيقة . ولا شك أن لهذه الملاحظة الأخيرة نصيبا كبيرا من الصواب ، فمشكلة الحرية تنتزع — بطريقة أخرى غير طريقة كانت — من مجال العلم لكى توضع فى مجال الاعتقاد والفعل . ومحاولة البرهان على الحرية ، بل محاولة صياغتها ، أو بعبارة موجزة — الكلام عن الحرية ، هو بالضرورة اعطاء الحجة للخصم . فالحرية ليست مذهبا ، ولكنها طريقة حياة .

ان البرجسونية — كما يعبر عنها كتاب « المعطيات المباشرة » — جزء من حركة عقلية وجمالية (استيطيقية) هائلة وجدت لها تعبيرا فى فن التصوير الانطباعى ، وفى الشعر الرمزى ، وستجد تعبيرا عنها فيما بعد فى موسيقى ديبوسى . ولقد كان برجسون يريد أن يعيد الأنا الى ذاته « كما يعود فى الحلم » ، ويريد أن

يضعه ازاء « الانطباعات » . والجو الموسيقى الذى يشيع فى فلسفته هو نفسه الذى يشيع فى قصائد الرمزيين .

ولكنه لم يلبث أن تجاوز هذه الحركة على الرغم من اتساعها. فمن الخطأ الاعتقاد بأنه لم يكن يطلب من الانسان ، كما كان يطلب بعض الشعراء الرمزيين — الا أن يترك زمام نفسه للانطباعات والاحلام فحسب . فالفصل الخاص بالحرية يذكرنا بأننا فى الحياة ، وبأنه لا ينبغى علينا أن نظل عاكفين على اللحن الداخلى، كما كانت نزعة برجسون الفردية البدائية تميل به فى أول الأمر الى مثل هذا الاعتقاد . وهذا الفصل يذكرنا أيضا بأن الانسان الحقيقى هو الذى يبدع نفسه وهو الذى يقوم بعملية خلق ذاته بذاته . كذلك فاننا نستطيع أن نتتبع فى سياق الكتاب كله « جهدا قويا من التأمل الفكرى » يختلف اختلافا بينا عن أحلام اليقظة .

ومنذ هذا الكتاب الأول بدا أن برجسون هو أول فيلسوف — منذ هرقليطس — اخذ الزمان مأخذ الجد ، على حد تعبير الفيلسوف الانجليزى العميق صمويل الكسندر S. Alexander وهؤلاء الذين يتبعون اليوم سبل هوايتهد وهوسرل وهيدجر ويعكفون على دراسة طبيعة الزمان ما زالوا يستطيعون أن يتعلموا أشياء كثيرة من برجسون .

ولقد كان برجسون ، فى كل مرة يقوم فيها بكتابة أحد مؤلفاته العظيمة ، يبدأ من أفكار خاصة تماما ، ويحرص على دراسة المشكلة وكأنه لا يعرف عنها شيئا من قبل . فلا عجب اذن أن كانت نتائجه تبدو لأول وهلة غير متطابقة فيما بينها كل التطابق . ولكنه يعتقد أن الحقيقة توجد عند نقطة التقاء هذه اللحظات المختلفة التى نصل الى كل منها بفكرة خاصة جدا من المشكلات المحددة .

ففي كتاب « المعطيات المباشرة » كنا ازاء مدة يشعر بهـا الوعي ، تبدو منفصلة عن الحياة المادية وعن الفعل ، وكنا فيه نستسلم للاحلام (وخاصة في الفصل الثاني) . ولكن ألا مجال ها هنا لكي ندرك ، من جهة ، أهمية الرأى المادى الذى ينكر امكان وجود حياة واعية منفصلة عن الحياة العضوية على هذا النحو ، ونبحث ، من جهة أخرى ، فيما اذا كان من الواجب التخلى عن الحلم من أجل الفعل الذى مهد له الفصـل الأخير من الكتاب السابق ؟ وأن كتاب « المادة والذاكرة » Matière et Mémoire يستجيب لهذين المطلبين ، اللذين لم يثر برجسون ثانيهما بوضوح الا في الكتاب الذى أعقبه . فالماديون الذين يستندون الى وقائع الذاكرة يزعمون أنهم يستمدون الوعي من المخ . ولكن برجسون يهاجمهم على ارضهم نفسها مبينا أن المخ ليس أصل الذاكرة ، وانما هو بالاحرى ما يوجه مجراها في علاقاتها بالواقع ، وهو — من جهة اخرى — مايكبت شطرا منها ، ويقمعه في مجال اللاشعور ..
من جهة اخرى — مايكبت شطرا منها، ويقمعه في مجال اللاشعور..
فالمخ هو جهاز للتعبير expression والكبت répression ولكنه ليس أصل الذاكرة بحال من الاحوال .

وعلى هذا النحو يمكن أن يفسر المخ شـكلا من الشـكلين الكبيرين للذاكرة .. وهذا الشكل ليس هو الذاكرة في الواقع ؛ وانما الأصح انه شكل من أشكال العادة ، أو « ذاكرة العـادة » التي تصعد بواسطتها من الميكانيزمات الى داخل أنفسنا ، بدرجات متفاوتة من البطء . ولكن لا يستطيع أن يفسر الشكل الآخر ، الشكل الحقيقي للذاكرة، وهو ذاكرة الاستعادة la mémoire-souvenir التي يتفق جوهرها مع جوهر حياتنا النفسية ، وينطبع بواسطتها الادراك الحسي أو الشـعور في ذاكرتنـا ، في نفس الوقت الذى يتتابعان فيه في وعينا ، بحيث تكون الحياة النفسية هي هـذا

التعارض فينا بين الحاضر والماضى ، وان يكن ذلك ماضيا يكبته عادة تحت تأثير الجسم والفعل .

ونستطيع أن نقول : اننا من حيث المبدأ ، نتذكر كل شيء . وهنا نرى سمة أساسية من سمات المنهج البرجسونى فى حل المشكلات . فما يتطلب التفسير ليس هو التذكر بل هو النسيان . والايجابى هو الذى يعطى فى هذه الرؤية الايجابية الخصبة ، وهو لا يحتاج الى أن يشيد ، ذلك أن الماضى هنا انما هو معطى مباشر مثلما كان التدفق «l'écoulement» فى « المعطيات المباشرة » أى أن مجموع الذكريات يعطى لنا دفعة واحدة (وان لم يكن من الممكن بمعنى آخر أن يعطى لنا — وانما يبقى دائما فى حالة امكان) — وهذا معناه اننا نضع أنفسنا دفعة واحدة فى الماضى . ولا حاجة بنا مطلقا للميكانزمات المعقدة التى كان يلجأ اليها شخص مثل تين لتفسير اعادة بناء الماضى ابتداء من الحاضر . فالماضى يتكون فينا باستمرار ، وعن طريق الاستعادة نأخذ مكاننا فيه ، هذا اذا سمحنا لانفسنا أن نقتبس استعارة مكانية لوصف واقعة تند عن المكان .

وهكذا نرى كيف اتسع المباشر حتى استوعب ماضينا كله . وقد كانت هذه فكرة متضمنة فى الاتجاه الذى سلكه كتاب « المعطيات المباشرة » مادمنا لا نستطيع أن نفصل بين الماضى والحاضر ، ومادام من غير الممكن — اذا كان لابد للاستعادة من أن تولد — أن نجد أن لحظة أخرى لميلادها سوى نفس اللحظة التى يعاش فيها الادراك الحسى والشعور .

ولكننا نرى أيضا كيف يضاف الى الزمان بعد جديد على نحو ما . فبينما كان الزمان فى كتاب « المعطيات المباشرة » مؤسسا فى الحاضر ، نجده هنا (أى فى كتاب «المادة والذاكرة») ينفصل عنه ، ويحيا فى شىء أشبه ببعد خاص به ، ويتحول اللحن

الداخلى الى نوع من الفوجه fugue يستخدم فيه صوتان .

وكذلك فان الفعل او الجسم ـ اللذين لم يحسب لهما كتاب « المعطيات المباشرة » الا حسابا ضئيلا ـ يعودان الى المطالبة بدورهما ، وان يكن ذلك دورا سلبيا تحديديا limitatif

ولو واجه المرء نظرية « التذكر الخالص » بنظرية « المعطيات المباشرة » لتولدت من ذلك صعوبات عديدة . الا تجعلنا الاستعادة الخالصة نصل الى ضرب من الازلية الاسبنوزية ؟ واليس من العجيب أن استعادة العادة souvenir-habitude هى التى يبدو انها تطالب باسترداد الزمان ؟ ولكن ينبغى أن نقول ان التذكر الخالص ليس سوى ضرب من الانعكاس الكامن ، أما فيما يختص باستعادة العادة فربما لم نجد لها تفسيرا الا بادراجها ضمن الدفعة الحيوية l'élan vital التى يضع الكتاب التالى خطوطها الاجمالية .

واذا كان من الحق ان المخ لا يقوم بالنسبة الى الذاكرة الا بدور تحديدى ، مرتبط بمقتضيات الفعل ، الا ينطبق ذلك ايضا على الادراك الحسى ؟ يبين برجسون ـ متوسعا فى فكرته هذه كيف أننا لا نتصل اتصالا مباشرا بالماضى وحده ، ولكن بالأشياء ايضا . فنحن على اتصال مباشر بالماضى بواسطة ما يوجد فينا من عنصر لا مادى ، او بالأحرى ، لاننا موجودون « فى اللامادى»: l'immatériel ونحن على اتصال مباشر بالأشياء عن طريق مايوجد فينا من عنصر مادى ، او بالأحرى لاننا موجودون فى المادة . وكل شىء (أو موضوع) أيا كان ، يستطيع ان يدرك ، بالمعنى الواسع لكلمة « الادراك » percevoir ، وهو المعنى الذى كانت لدى ليبنتس من قبل فكرة عنه . فالمنضدة التى اكتب عليها تدرك العالم المادى كله ، اى انها تتلقى منه مؤثرات . وانا نفسى ـ لا ادرك سوى شطر من هذه المؤثرات ادراكا واعيا . ذلك لأن «الادراك الواعى»

و « ادراك أشياء قليلة » عبارتان مترادفتان • فالوعي انتقاء • ولكن ، لماذا كنا أدوات انتقاء على هـذا النحو ؟ لأننـا مراكز للاتحديد centres d'indétermination وهكذا يترابط الفعل والوعي والتحديد limitation •

ولكن هناك ، تحت هذا المستوى الواعي الشخصي ادراكا يمكن ان يسمى لاشخصيا ، يقول برجسون انني أضع به ذاتي دفعة واحدة في العالم المادي عامة • وهذا العالم المـادي ليس هو الامتداد الديكارتي الخالص ، وانما لديه كيفيات ثانوية كما أن لديه كيفيات أولية • فهو قريب من عالم الأفكار الذي يتفق مع الاشياء عند باركلي • وبهذه النظرية في الادراك الحسي نوضع في المادة • وهي مادة غنية متنوعة مثلما ان نظرية الذاكرة قـد اعادت وضعنا في الروح •

وهكذا يتراءى لنا عدد كبير من مستويات الواقع : مستوى العالم المادي واللاوعي ، ومستوى الفعل ، ومستوى الحلم ، وبين مستوى الفعل ومستوى الحلم تقع مستويات لا متنـاهية • فاذا وضعنا في اعتبارنا هذه المستويات أمكننا أن ندرس حياتنا النفسية التي تقع دائما في واحد من هذه المستويات الوسيطة • وحتى اذا كانت الافكار العامة وترابطات الافكار تتولد على مسـتوى الفعل ، فانها تكتسب ثراءها ودقتها عن طريق تقبل عنـاصر من مستوى الحلم • اننا في الحاضر ، والحاضر الذي كان غير منفصل عن الماضي في كتاب « المعطيات المباشرة » ينفصل عنه في هذا الكتاب ، بمعنى أن تعريفه يتم الآن من خلال معان حسية حركية sensori-moteurs كلحظة الفعل • بيد أننا لا نستطيع أن نتصرف حقا في هذا الحاضر الا باستحضار ذكريات معينة ، وهكذا يحـدث نوع من الذهاب والاياب بين مستوى الفعـل ومستوى الحلم ، وينتقل المجهود — وبخاصة المجهود الذهني — من الواحد الى الآخر دون انقطاع •

اذن فنحن لسنا فقط في مستوى قريب غاية القرب من مستوى الحلم ، كما كنا في الفصل الثاني من كتاب « المعطيات المباشرة » ، بل لا بد لنا من أن نندمج في مستوى الفعل ، بحيث نضفي بذلك معنى أكثر واقعية على تعبيرات الفصل الاخير من كتاب « المعطيات » .

وهنا أيضا يستمر نقد برجسون للنزعة الترابطية . فيكفي أن نتساءل عما يعنيه فهم اية جملة مسموعة لكي نرى كيف تنهار دعائم النزعة الترابطية . فالفعل الذي نفهم به الكلمات المسموعة لا يفسر على أساس أن كل كلمة من تلك الكلمات تطبع في النفس ، واحدة تلو الاخرى ، الافكار التي تشبهها ، وانما يفسر بالأحرى على أساس ذلك الفعل الذي تضع به الروح نفسها على مستوى يناظر مستوى المتحدث ، فتضع فروضا تتيح لها تحليل الجملة وفقا لايقاعات ملائمة .

ولكن اذ اكان الامر على هذا النحو ألا يمكن أن نشعر في أنفسنا باتصال رأسي لمستوياتنا في الحياة ، لا بمجرد اتصال أفقي للحظات حياتنا فحسب ؟ ، وألا يمكن أن نوسع هذه الفكرة وأن نستبدل بثنائيتنا البدائية اتصالا شاملا continuité universelle ؟ لقد بدت النظرية البرجسونية في بداية الامر نزعة ثنائية ، بل نستطيع أن نقول انها بدت كنزعة مانوية : فهناك المدة la durée من جهة ، والمكان من جهة أخرى ، وهناك الحر في مقابل الحتمي ، والفردي في مقابل الاجتماعي ، والميلودية الداخلية في مقابل الفعل ، والروح في مقابل المادة ، والتذكر الخالص في مقابل تذكر العادة والحدس في مقابل العقل ، والكيف في مقابل الكم . ولكن ألم تر أيضا أن المدة لا تجانس كيفي في كتاب «المعطيات» وأن هناك في كتاب «المادة والذاكرة» من جهة أخرى — مستويات متباينة من

الوعي ؟ الا نستطيع تعريف هذه المستويات ؟ لن تكون هذه المستويات منفصلة مكانيا بالطبع ، وانما سنميز بينها على أساس مدى تفاوت درجة الشدة والتجاوب اللذين نحيا بهما في كل مستوى من هذه المستويات • والكيف هو نوع من التذبذب والاهتزاز الذى يحدث في الذات وعلى الذات • أما الكم فهو زوال التوتر distention • ان رنين السهم شيء حقيقي ، اما انتقال السهم في المكان ، فترجمة سطحية •

وهكذا فان برجسون ، بعد أن قضى على فكرة الشدة intensité – أو على الاقل ضيق نطاقها – يلجأ الى فكرة التوتر tension لكي يبين أنه لا توجد ، في كل الاحوال ، الا اختلافات في التوتر تطرأ على حقيقة واقعية واحدة • فهو يقوم بتوحيد ماسبق أن قام بفصله • ان كل شيء تذبذب vibration • غير أن المادة ذبذبة منتشرة ومخففة ، ان جاز هذا التعبير ، أما الروح فذبذبة مركزة • ولم يعد التمييز بين الروح والمادة يتم على أساس فكرة المكان ، وانما على أساس فكرة الزمان (وان كنا نستطيع أن نتساءل : ان لم تكن فكرة التوتر تنطوي بالضرورة على تمثل للعدد) • وهكذا نجد لا تجانسا كيفيا رأسيا يتجه من المادة صوب الروح ، وتتخذ الانفصالات الظاهرة مكانها في داخل اتصال حقيقي continuité réelle

ومنذ الآن ، نرى برجسون الذى ارتبط فكره في البداية بسبنسر ، يرتبط بالاحرى بافلوطين • وبين الاثنين تتدخل مؤثرات اخرى ، كتأثير مين دى بيران وبركلي •

وبكتاب « التطور الخالق » يعود برجسون الى مذهب سبنسر الذى بدأ منه ، ولكنه يعود مسلحا بنتائج كتابي «المعطيات المباشرة» و «المادة والذاكرة» ويخوض مع ذلك المشكلة في ذاتها • فهو يقبل

فكرة التطور ، بل يعتقد انه ينبغي علينا أن نقبلها نهائيا • بيد أن التطور على النحو الذى يتصوره ليس تركيبا من عناصر كانت في البداية مفككة بطريقة مصطنعة ، وانما هو تطور خالق ، منتج للجديد ، ولغير المتوقع • وهذا معنـــاه أن مسار الدفعة الحيوية l'élan vital (وهو الاسم الذى يطلقه على هذه القوة التى تسرى عبر الأنواع من جرثومة الى جرثومة) لا يمكن تفسيره لا بالعلية ، ولا بالغائية ، ذلك أن هاتين الطريقتين فى التفسير ، اللتين تخضع احداهما كل شيء لما سبق ، وتخضع الاخرى كل شيء لما سيتلو ، تتســـاويان آخر الامر فى انكارهما للزمان كمـا أنهمـا ملائمتان لعمليات العقل الحاسب ، لا لحركات الحياة •

ويعرض برجسون ، فى جرأة فائقة لا نجد لها نظيرا فى الفكر المعاصر ، لوحة للأنواع الحيوانية ، ويبين أنه لا وجود لخط واحد للتطور فى هذه الانواع ، وانما هناك خطان ، أحدهما ينتهى عند حشرات معينة ، والآخر ينتهى عند الانسان ، وعلى هـذا التصور البيولوجي تستند نظرية برجسون فى المعرفة ، وذلك على الاقل فى العرض الذى يقدمه لها فى هذا الكتاب ، ذلك أنه اذا كانت لغريزة الحشرات مزاياها من الكمال ومن الادراك المبـاشر ، وعيوبها من الجزئية وعدم القدرة على التكيف ، واذا كان للعقل الانسانى — من ناحية أخرى — عيـوبه أيضا ، لأنه اذا تكيف مع ظروف جديدة فذلك لأنه ليس معرفة بمادة ، وانما معرفة بصورة — اذا كان الامر على هذا النحو ، فهلا يمكن التوحيد بينهما (غريزة الحشرات وعقل الانسان) فى ملكة للمعرفة يمكن أن نسميها الحدس وتكون تعاطفا كالغريزة ولكنها عقلية كالعقل ؟ الواقع أن ذكاءنا محوط بمنطقة من الغريزة يتعين عليه أن يعمل على ادراجها فى ذاته ، واذن فالتعاطف العقلى هو تعريف الحدس حين نعيد ادراجه فى مجموع التطور ، ولكننا نستطيع تعريفه أيضا بطريقة أكثر ميتافيزيقية وأقل اعتمادا

على الآراء الواردة فى كتابه « التطور الخالق » بأنه تطابق الذات والموضوع ، وبأنه معرفة بالمطلق في مقابل المعرفة العقلية التى هى نسبية دائما (كما يقول فى كتاب «المدخل الى الميتافيزيقا») وعلى انه معرفة للروح (كما يقول فى مقدمة كتاب «الفكر والمتحرك») — وهى كلها تعريفات يكمل بعضها بعضا ، ولا يهدمه •

ويتصف العالم الحيوانى الذى رأينا اتجاهيه ، بأنه معتمد بأكمله ، فى وجوده ، على العالم النباتى ، أو فى الواقع على وظيفة التمثيل الكلوروفيلى للنبات ، التى يتم بها اختزان الطاقة الشمسية، وتتأخر بها حركة السقوط ، أو حركة التسوية nivellement التى تميز عالمنا ، بل ربما أرجئت الى أجل غير مسمى •

هانحن أولاء نرى اذن أن الدفعة الحيوية تنقسم الى جمود فى العالم النباتى ، والى غريزة وذكاء فى العالم الحيوانى •• فمن أين يأتى ما يمكن أن نسميه بالانقسام الثلاثى لهذه الدفعة ؟ انه يأتى من الطبيعة النفسية للدفعة الحيوية التى تنمى اتجاهاتها على هيئة أشبه بالمروحة ، تكون فيها الوحدة فى البداية لا فى النهاية (وان تكن تستطيع ، بفضل الجهد الانسانى ، أن تكتسب من جديد فى النهاية بواسطة الحدس) ، كما أنها تأتى من مقاومة المادة التى ينبغى أن تنقسم الدفعة الحيوية لكى تمر من خلالها •

ولكن ، ماذا تكون هذه المادة فى ذاتها ؟ لقد بين لنا الفصل الأخير من كتاب « المادة والذاكرة » مقدما ، أنها نوع من التراخى فى الروح • فالامتداد نوع من ارتخاء التوتر distention والمكان فى جوهره فاصل intervalle ومسافة ، على حين أن المدة la durée تركيز وتوتر • ويعود كتاب « التطور الخالق » الى هذه الفكرة الواردة فى كتاب « المعطيات المباشرة » من جديد ، ولكن بصورة أشد دينامية •

ولعلنا نستطيع القول بأننا نصل هنا الى الحدس الفلسفي الأساسي عند برجسون • فهذا الحدس ينحصر في الرأى القائل بوجود تزايد ونقصان في التوتر ، بحيث يكون التزايد اشتدادا في الروحية ، والنقصان ايغالا في المادية • فاذا سرنا في اتجاه التوتر المتزايد ، وجدنا النفس والحرية والابداع ، أما اذا سرنا في الاتجاه العكسي ، فسنجد المادة والحتمية والهوية والموت •

ويرمز الى الصلة بين هاتين الحالتين المتطرفتين رمزا جيدا بالتعارض بين الحركة من حيث هي واقع وبين التحليل الآلي للحركة الى عناصرها • فالعقل يسعى دائما الى تأليف الشبيه مع شبيهه ، والى القضاء على الكيف اللامتجانس في سبيل الكم المتجانس • فالسهم يقوم بحركة بسيطة ، ولكن العقل يقسمها ولا يستطيع ان يفهم منها شيئا • وكذلك حركة الرؤية الخالقة ، والرؤية نفسها هي حركة بسيطة ، بيد أن العقل لا يستطيع تفسيرها • وكذلك سنرى أيضا أن هناك حركة بسيطة في أصل الكون ، لا تستطيع خطوات العقل جميعا أن تسمح لنا بفهمها •

هذه الحركة مطلقة • وجميع الآراء التي سنتخذها عنها آراء سطحية ، ونحن لا نستطيع أن نشعر بها في طابعها المطلق الا بالاندماج فيها فحسب • وحين يبين برجسون أن ظروف التطور تتحد مع النوع الجديد ، وحين يبين تلاقي ظواهر معينة في السلاسل الحيوانية المختلفة ، يتذكر القارىء ما قاله عن الفعل الحر وعن بعض الخواطر وترابطات الأفكار في كتابه « المعطيات المباشرة » ومن جهة أخرى فان كل ما نقوله عن دور العناصر العصبية وعن دور الجسم عامة ، يعيد الى ذاكرة القارىء كتاب « المادة والذاكرة » • وهكذا يبدو أن الكتابين السابقين حاضران معا في داخل كتاب « التطور الخالق » •

وقد يكون من المناسب أن نلقى ضوءا على الطريقة التى يتم بها تحليل بعض الأفكار وتفكيكها ، كما فعل فى فكرة العلية ، انى ينتقد بعض الآراء الأخرى بشأنها ، ويهدمها • ومن هـذه الأفكار الأخرى : فكرة العدم واللانظام فى كتاب « التطور الخالق » ، وفكرة الممكن في محاضرة ألقاها في مؤتمر الفلسفة ، كما أن فكرة الشدة intensité قد وضعت موضع التســاؤل في مســتهل كتاب « المعطيات المباشرة » • فدراسة فكرة العدم تقترن بدراسة محاورة « السفســطائي » لأفلاطـون • أما نقد فكـرة الممكن فيعمق بعض أقوال اسبنوزا •

ويشيد برجسون نزعة واقعية مختلفة عما يســميه الواقعية المبتذلة ، وهذه الواقعية تكاد تتطابق مع نزعة مثـالية متطرفة • وهذا ما نراه خاصة فى نظرية الصور images فى مستهل كتابه « المادة والذاكرة » •

وليس من الممكن بأن تســمى نظريته واحدية moniste أو تعددية ، أو حتى ثنائية • فهذه التسميات العددية لا تناسبه ، ذلك أن نظريته تؤكد فى وقت واحد التعددات اللامتجانسة والثنائيات، ثم تؤكد الوحدة ، بصورة أعمق •

وليس من شك أن برجســون قد فكر مرارا فى تلك الصفحة الرائعة من كتاب « العقل » التى يصف لنا فيها « تين » العالم فى صورة الألعاب النـارية أو نافورة الميـاه التى تتهـاوى مساراتها المنحنية فى الظلمات ، بيد أن شعلة من تلك النار تفلت — فى نظر برجسون — من السقوط ، وتواصل رحلتها عبر جميع الصواريخ المتساقطة الى الأعالى ، مقتربة دائما من المركز •

وحين ننتقل من كتـاب المعطيـات المباشرة أو كتاب « المـادة والذاكرة » الى كتـاب « التطور الخـالق » تنقلب كثير من وجهات

النظر رأسا على عقب • فالحلم ، بل والتذكر يبدوان أحيانا وكأنهما قد أصبحا المستوى الأدنى لحياة الروح ، على حين ينتقل تركيز الماضي فى الحاضر الى المستوى الأعلى • ومع ذلك يظل من الصحيح — كما رأينا — ان هذه المؤلفات تنطوى فى داخلها على وحدة عميقة •

ويوحى كتاب « التطور الخالق » بأن « الدفعة الحيوية » ربما أتت من مصدر أعلى منها ، وبالفعل أكد برجسون فى رسالة الى الأب دى تونكديك De Tonquedec أن الاصل الذى صدرت عنه عال عليها • وفى كتاب «المدخل الى الميتافيزيقا» نستشف أن أعلى درجات التوتر هى ما يسميه بازلية الحياة ، التى لا يمكن الا أن تكون أزلية الهية • وقد اخذ برجسون يعد لفترة طويلة كتابا يجمع ، فى فكره ، بين نظريته فى الاخلاق وفى الجمال ، وفلسفته فى الدين فى آن واحد • وكان هذا الاعداد يتألف بخاصة من قراءة المتصوفة ، بادئا بمدام جيون Guyon ثم بالمتصوفة الاكثر التزاما بتعاليم الدين (أرثوذكسية) مثل القديس يوحنا الصليبى والقديسة تريزا • وكانت حصيلة هذه التأملات كتابه « منبعا الاخلاق والدين » الذى حاول فيه تلخيص النتائج الاخيرة لتفكيره •

وهنا أيضا تتضح ثنائية برجسون فهناك من جهة الاخلاق المغلقة والدين المغلق الذى يتحقق فى القبائل المتوحشة وأولئك الذين يريدون العودة الى أخلاق هذه القبائل ، وهناك — من جهة أخرى — الاخلاق المفتوحة ، والدين المفتوح •

فأخلاق الأسرة أخلاق مغلقة ، ومنهـا نستطيع أن ننتقل الى أخلاق الامة ، التى هى مغلقة أيضا • ولكن لكى نمضى الى أخلاق تنفتح للانسانية كلها ، وتطل على الانسانية كلها ، فلا بد من أن نمر بالدين المفتوح ، وباله الأنبياء ، واله المسيح •

ان أخلاق برجسون أخلاق العاطفة ، مثلما أن الاستطيقا (علم

الجمال) عنده ، هي استطيقا العاطفة • ونستطيع أن نتتبع نمو هذه الاستطيقا البرجسونية منذ ظهور « المعطيات المباشرة » حيث يؤكد برجسون الحركة والرشاقة la grâce ، ويشبه الشعور الجمالي بنوع من حالة التنويم المغناطيسي (الخدر) حتى نصل الى استطيقا « الضحك » Rire حيث يؤكد أهمية التجديد والدهشة عند الفنان ، وأهمية بحث الفنان عن الانطباع الساذج ، والصفاء الأصيل ، بل يؤكد أحيانا ــ في فقرة تجعلنا نتنبأ بروايات بروست ــ ذلك اللامعقول الاساسي الذي يمكن كشفه في الطبيعة الانسانية ، حتى نصل الى استطيقا الاختراع والجهد الذهني ، الذي يبدع أشكالا تزداد عينية على الدوام • فان هذه الكتابات لا توصلنا ، في أغلب الاحيان ، الا الى مظاهر للحالة الاستطيقية ، وبظهور « التطور الخالق » نتجاوز مرحلة التأمل هذه لندرك الفعل المبدع الذي يقوم به الفنان ــ من حيث ان هذا الفعل يكشف عن حركة فريدة ، وقصد عميق أعنى من حيث هو الهام • غير أن الحالة الاستطيقية نفسها يرجع أصلها ــ كما يبين كتابه «منبعا الاخلاق والدين» الى عاطفة تعلو على العقل supra-intellectuelle ، حبلى بالافكار والمشاعر تصعد بنا حتى نصل الى مركز متعال على العمل الفنى ، ومنه يشع هذا العمل •

كان كتاب «التطور الخالق» قد أعاد تناول الفكرة الرئيسية في كتاب « المعطيات المباشرة » بعد ان أضفى عليه أهمية كونية • والتغير ــ كما يصفه برجسون في محاضراته التى تتحدث عن هذا الموضوع ــ هو النسيج الذي صنع منه الكون ، وهو جوهر الاشياء ، كما ذهب الى ذلك هرقليطس •

غير أن العالم لم يعد كافيا في كتاب «منبعا الدين والاخلاق» ذلك لان الفعل ، الذي لم يكن له سوى دور سلبي في كتاب «المادة والذاكرة» قد اكتسب دورا ايجابيا في « التطور الخالق » بيد أن

برجسون أصبح يرى الآن أن الاعتقاد بأن السورة الحيوية ، أو بالأحرى مبدأ هذه الدفعة يستنفد في التطور البيولوجي انما هو من قبيل خداع الذات ، فثمة شيء أعلى من الانواع ، أو بالأحرى يوجد في النوع الانساني أفراد أعلى منه ، أو يؤلفون — على حد تعبير برجسون — أنواعا قائمة بذاتها . هؤلاء هم الابطال والقديسون . فمن طريقهم تتصل الانسانية بالمبدأ الخالق ، وكما يستمد انتيه (١) Antée قوته من الارض ، فكذلك يستمد القديسون والابطال قوتهم من السماء . وهكذا يستبدل بدفعة التطور الخالق ، نداء البطل والقديس ، ونداء ما هو الهي . فنحن اذن قد تجاوزنا الدفعة الحيوية وأصبحنا قريبين كل القرب من تلك الحاجة الى الابداع التي هي مصدر كل دفعة حيوية .

فهل نقول ان هذا تصوف ؟ أجل انه تصوف ، وهل نقول انه نزعة حيوية رومانتيكية ؟ أجل انه لكذلك أيضا . غير أن برجسون لم ينكر قط — كما قال مرارا — أهمية العلم في مجاله الخاص ، بل لقد عزا اليه القدرة على بلوغ حقيقة مطلقة فيما يتعلق بماهية المادة فمن ينكر على هذا التصوف الذي يقيم أساسا لفعل سخي ، بمعنى قريب جدا من المعنى الديكارتي لكلمة « السخاء » (أو الاريحية) générosité من ينكر عليه نبل مقصده ؟

وقد تصور برجسون أن فلسفته ينبغي أن تكتمل بفلسفة للديموقراطية ، ديموقراطية قائمة على حب الله .

فما أغرب منعطفات هذا المذهب ، انه فردي في « المعطيات المباشرة » ، اجتماعي في «التطور الخالق» ، وهو الآن مع اعطائه مكانا

---

(١) هو عملاق (في الاساطير اليونانية) انجبته جايا من اله البحر بوسيدون (نبتون عند الرومان) وخنقه هرقل بين ذراعيه بعد أن رفعه عن الارض . (المترجم)

عظيما للأفراد من قديسين وأبطال ، يتصور شكلين للمجتمع: شكلا رديئا ، وشكلا حسنا (ولكن ماكان حدا أو نهاية للتطور فى كتاب «التطور الخالق» قد أصبح الآن شكلا رديئا) •

وكذلك الفعل ــ الذى كان هو العدو فى «المعطيات المباشرة» ، أو على الاقل فى الفصول الاولى منه ، وفى «المادة والذاكرة» بمعنى ما ، ثم صار محركا للتطور البيولوجى فى «التطور الخالق» أصبح ينقسم الآن الى نوعين أحدهما وحده هو المرغوب فيه تماما •

ولقد كان وعينا حياة فى «المعطيات المباشرة» • بيد أن الحياة بالمعنى الضيق تصبح ضربا من التعويق للفكر فى «المادة والذاكرة» • ولكنها تعود من جديد لتصبح مركزية فى «التطور الخالق» • على حين أن الحياة الجديرة بالتمجيد فى «منبعا الدين والاخلاق» قد أصبحت حياة أخرى غير الحياة النفسية والحياة البيولوجية ، هى الحياة فوق البيولوجية ، وفوق النفسية بمعنى ما ، عند القديسين •

ان من العبث أن نحاول الآن تحديد سمات مؤلفات برجسون ومنهجه : فلقد رأينا ما فيه الكفاية من تحليلاته ، ومن سيره فى الأمور الى حدها الأقصى ، وتفننه فى ايجاد مسلمات مشتركة من وراء النظريات المتناقضة ، وطريقته فى تقليب المشكلات والحد منها، والرجوع الى المباشر ، وطريقته فى توحيد الامور بعد تقسيمها ، وامتلاء تلك الرؤية للعالم ، التى تستعيد الوجود بكل ثرائه عن طريق نقد فكرة العدم •

والأمر الذى يجـــدر بالفيلسوف أن يؤكده من جديد ازاء الانتقادات الموجهة ضد هذا الفيلسوف العظيم ، والتى تتجدد بلا انقطاع ــ هو قيمة هذا الفكر • فلقد ترك تفكيره بالفعل آثارا عميقة فى الفكر المعاصر ، فها هو ذا وليم جيمس يضع برجسون فى عداد

اعظم العظمــــاء ، وشـــيلر Scheler يعترف بأهميته ، وهوايتهد يستشهد به فى كثير من الاحيان • وتعد نظرية الصور images اصلا من أصول الواقعية الامريكية الجديدة ، بل انها تبين لنا كيف نستطيع ــ بمعنى ما ــ أن نتجاوز المثالية والواقعية معا • وجدير بنا أيضا أن نبين اشعاع الافكار البرجسونية فى العالم الادبى ، بل فى العـــالم السياسى عند جورج سوريل الذى كانت له أهميته الكبرى بالنسبة الى تطور مذاهب سياســية يوجد بينها اختلاف شديد ، وعند بيجى Péguy الذى كانت نظريته فى التـاريخ والتجسد بل وتصوره للثورة الضرورية ضد ما هو واقع بالفعل ، مستوحاة من افكار برجسون وربما كان لهذا الاشعاع أيضا تأثيره فى كلوديل ، ولكنه موجود بالتأكيد عند بروست ، وان يكن التمييز الذى يقــول به بين الذاكرة العميقة اللاواعية والوجـدانية وبين الذاكرة السطحية العقلية والواعية ــ أبعد من أن يـــاظر التمييز البرجسونى مناظرة تامة كمـا تلمس تأثيره أيضـــا عند فرجينيا وولف •

وما أكثر الصفحات التى كتبت عن المؤثرات التى خضع لها برجسون ! وانه لمن اليسير أن نقوم بتحليل أى فيلسوف الى قضايا متباينة وأن نبين أنه لم يفعل شيئا سوى المزج بين أفكار أسلافه• ولكن هذا هو بعينه ما تحذرنا منه البرجسونية نفسها • ولا شك أن هناك قدرا من التشابه بين شلنج وشوبنهور وبين برجسون ، وكذلك بينه وبين الفلاسفة الروحيين الفرنسيين الذين مهدوا له • غير أن قوائم الاسماء ، بل حتى تجميع الاقتباسات ، لا يقلل فى شىء من عظمة أو قيمة هذا المذهب العظيم الذى لم يتعمقه أكثر الفلاسفة الفرنسيين الشبان النابهين ، تعمقا كافيا •

وهكذا تتبعنا الطريق العظيم الذى سلكته الفلسفة الفرنسية منذ « أنا أفكر ، اذن فأنا موجود » عند ديكارت الى « أنا أدوم اذن

فانا موجود » je dure, donc je suis عند برجسون ، ومن الخلق المستمر ، الى التطور الخالق — ولم يبق من الجوهرين الديكارتيين وهما الامتداد والفكر — الا الفكر وحده الذى أصبح متطابقا مع الحياة والحركة • أما الاحساسات التى تقوم بالتمثيل : تقوم بالتمثيل : representatives فقد أنكرت ، ومعها النزعة الخالصة ، والنزعة العقلية الخالصة • ومع ذلك فسيظل من الصحيح أن برجسون ، بوضوح أسلوبه ونفاذ تحليلاته ، قد ظل مخلصا للروح الديكارتيه ، ومن جهة أخرى ، فان أفكاره العبقرية عن اتحاد النفس والجسم ، وطريقة معرفة هذا الاتحاد قد جعلت من ديكارت فيلسوفا لا يبعد عن برجسون بالمقدار الذى يبدو عليه للوهلة الاولى ، ألا يقول ديكارت فى مخطوط جوتنجن : « ان من الخطأ القول بأن الفكر يتم فى لحظة ، لان كل فعل أقوم به يتم فى الزمان » ؟ لقد كانت فلسفة ديكارت مغامرة جريئة تهدف الى معرفة كل شيء • وهذا يصدق أيضا على فلسفة برجسون • ذلك لان برجسون على نقيض كانت أو كونت أو سبنسر ، اذا كان قد اعترف بما لا يمكن التعبير عنه ineffable فانه لا يعترف بما لايقبل المعرفة l'inconnaissable فكل شيء يمكن أن يعرف : اذ أن المادة تعرف كاملة بواسطة الرياضيات والفزياء ، كما أن النفس تدرك ادراكا تاما بواسطة الحدس • وهكذا يعتقد برجسون بوجود اتصالات مباشرة بيننا وبين المطلق ، بل بيننا وبين المطلقات •

***

ومن الطريف أن نلقى نظرة على العلاقات التى تربط برجسون بالنزعة البرجماتية • فهو يتفق معها فى تأكيد دور الفعل ، ولكنه لا يتفق معها فى أن الفعل من حيث هو عائق للتأمل ، يقوم عنده بدور أقرب الى السلبية • ومن الطريف أيضا أن نبحث — من وجهة نظر أعم — فى فروع ذلك المذهب الذى يمكن أن نسميه بالبرجماتية الفرنسية التى تؤكد مع جورج سوريل أهمية دور القروض

والأساطير ، وتحاول نقد الماركسية والحفاظ عليها في آن واحد ، وتوحد ـ مع لالاند ـ بين الحقيقة والاتفاق الاجتماعي بطريقة مشابهة الى حد ما لطريقة الفيلسوف الانجليزى البرجماتي والانساني ، شيللر Schiler وان ظلت أقرب الى التراث العقلي ، وتقترب أخيرا من العقائد الدينية عند لروا Le Roy وبلوندل Blondel اللذين صاغ أولهما نظرية بوجماتية عن السلم فى صورة جذرية جـدا مستعينا بصيغته القائلة : « كل واقعة قد وقعت » Tout fait est fait ومقترحا من جهة أخرى نظرية عن المعجزة قائمة على « الايمان » بالمعجزات ، وشيد ثانيهما فلسفته الدينية بالبحث عن الشروط المسبقة للفعل présuppositions وانتقل بقارئه من شرط الى شرط يصل به الى فكرة الله .

وهذان الاسمان الاخيران يضعاننا في مواجهة الفلسفة الكاثوليكية الفرنسية : بوصفها وارثة أوليه لابرونOllé-Laprune عند بلوندل ، أو متأثرة بالبرجسونية عند لروا Le Royولابرتونيير La Berthonnière أو مرتبطة عند آخرين بالتوماوية thomisme مع جاك ماريتان Jacques Maritain.

وينبغي أن نشير أيضا الى المؤلفات المتعلقة بتاريخ الفلسفة ، وأعني بها مؤلفات بروشار Brochard عن الشكاك الاغريق ومؤلفات روبان Robin ودييس Diès وفستجيير Festugière عن افلاطون، ومؤلفات ريفو Rivaud عن الفلسفة اليونانية ، ومؤلفات ليار Liard وهاملان Hamelin عن ديكارت ، ومؤلفات كوتيرا Couturat وهانكان Hannequin عن ليبنتس ، ومؤلفات دلبوسDelbos والأب ماريشال Maréchal عن كانت ، ومؤلفات جيلسون Gilson عن العصر الوسيط كله ، ومؤلفات رينيه برتلو René Berthelot عن الفلاسفة البرجماتيين وعن علم الفيزياء الفلكية ، ومؤلفـات الأب لبلون Le Blond عن أرسطو ، ومؤلفات برييه Bréhierعن فيلون

وأفلوطين ، وكواريه Koyré عن يعقوب بيمه وجاليليو ، وجيرو Gucroult عن ليبنتس وفشته ، ولاشييز ـ رى Lachièze-Rey ونابير Nabert عن كانت ، وتيبوديه Thibaudet عن برجسون ، وجانكلفتش Jankélévitch عن برجسون وشلنج ، وجان باروزى Jean Baruziعن القديس يوحنا الصليبي ، والأب دانييلوDaniélou عن جريجورى النيساوى Grégoire de Nysse ومؤلفات كل تلك المدرسة التي تجمعت حول ايتيين جيلسون ، وأخيرا المؤلفات الرائعة التي كتبها الأب دى لوباك de Lubac

فاذا كان من الواجب الآن أن نقرأ في ملامح فلسفة الأمس ما يمكن أن نتنبأ منه بفلسفة الغد ، فمن الواجب أن نؤكد أهمية المثالية فوق العقلية surrationaliste عند باشلار Bachelard واهمية النزوع الى الواقع ، الذى يظهر عند مثالى من أمثال نوجيه Nogué كما يظهر عند واقعى من أمثال روييه Ruyer وعند واحد من أتباع برجسون مثل منكوفسكى Minkowski وعند بعض الماركسيين من أمثـــال بوليتزر Politzer ، كمـــا ينبغى أن نؤكد أخيرا تأثير الفينومينولوجيا ، والمظاهر التى تتبدى عليها عند لافل Lavelle ولوسن Le Senneوجبرييل مارسل Gabriel Marcel الذى سيظل كتابه « يوميات ميتافيزيقية » محاولة على أكبر جانب من الاهمية ، وهى محاولة واصلها بعمله المزدوج بوصفه مؤلفا مسرحيا ، ومفكرا ميتافيزيقيا ، وعند جرفتش Gurvitch ، وأيضا عند أولئك الذين يرتبطون بكيركجورد ، وعند جان ـ بول سارتر . وينبغى أن نذكر أيضا مؤلفات اى . بيشون E. Pichon ولاكان Lacan وأن نتحدث عن الشكل الجديد الذى يتخذه نقد التحليل النفسى عند دالبييز Dalbiez . فهنا نجد اتجاهات متباينة قد تكون أوجه التعارض فيها أقل أهمية من أوجه الشبه ، كما نجد رغبة فى التحرر من الفلسفة التقليدية أو مايسمى بالفلسفة الأزلية ، من أجل التعبير

عن فلسفة هي حقا منتمية الى عصرنا، ولكنها ستظل مع ذلك جديرة بأن تكون فلسفة لكل العصور •

ولقد كتب رنوفييه كتابا عن فلسفة فيكتور هوجو • وهو في ذلك على حق : أفلا ينبغي هدم التعريفات التي تعزل المجـالات الكبرى للنشاط الانساني بعضها عن البعض؟ ولقـد بين دنيس سورا Denis Saurat ان مذهب « القبالة Kabbale » هو واحـد من منابع هذه الفلسفة التي ترتبط مع ذلك ارتباطا جوهريا بمزاج هوجو • كذلك فان نزعة دى فيني المثالية التي تدرك مافى الطبيعة من جمال من خلال حديث المرأة التي يحبها، والثيوصوفية السحرية عنـد نرفال Nerval وسريالية بودلـير ، وأفلاطونية مالارميه الوجدانية التي تختلج فيها الافكار بالحياة عند قمة الرغبة الطويلة الأمد ، والمثالية السحرية عند رامبو Rimbaud الشقيق الروحي لنوفاليس Novalis وبليك Blake وان اختلف عنهما ، كمـا يختلف كل منهما عن الآخر ـ كل هذا ما زال مستمرا حتى اليوم في كتب كلوديل Claudel وفاليرى Valéry اللذين يحتاجان وحدهما الى دراسة طويلة ، وفي مؤلفات ب•ج• جوف J. Jouve الذي يزداد أفقه اتساعا باستمرار •

ان فلسفة الغد ستكون كفلسفة الأمس على الاقل من حيث مدى تأثرها بالأدباء • ففي استطاعة كلوديل وفاليرى أن يتحكما الى حد لايقل عن كثير من الفلاسفة في أفكار فلاسفة المستقبل • فهذان الكاتبان العظيمان ، بل هذان المفكران العظيمان يشيران الى اتجاهين مختلفين : الاول ـ وهو فاليرى ـ ذو نزعة تحليلية ، ولكنه أشد عمقا أو أكثر مرونة أو أرهف حسا الى حد بعيد من محللي القرن الثامن عشر ، كما أنه أيديولوجي أشد حساسية من الايديولوجيين، أما الآخر فهو المنشد العظيم الذي يتغنى بالكون في طابعه الكلي وفي تكامله • وليس من شك أنه سيكون من مهـام فلسـفة الغـد

ايضاح الطريقة التى يمكن بها متابعة تحليسلات فاليرى من جهة ، بالمضى صوب علاقات تظل تزداد تماسكا ، ويمكن بها فى الوقت نفسه محاولة ـ النفاذ من جديد ـ من وراء الاشياء الى ما تقوم عليه من بناء أساسى متين •

***

وها نحن أولاء ازاء الفلسفة الفرنسـسية في مجموعها خلال قرون ثلاثة : من جاسندى وفوتنل الى كوندياك ، ومن كوندياك الى لدانتك Le Dantec ، ومن ديكارت الى هاملان وبرونشفج ، ومن فينيلون الى بلوندل وبرجسون ، ومن بوسويه الى فكر التقليديين الخلص الذى عفى عليه اليوم الزمان •

ولقد أشار البعض الى سيادة المنهج الرياضى عند كثير من الفلاسفة الفرنسيين ، بيد أن هذا لا يكفى مع ذلك لتمييز الفلسفة الفرنسية •

فلنلق بأنظارنا أولا على فلسفة القرن التـاسع عشر والقرن العشرين اللذين تصـــارعت خلالهما الكلاســيكية والرومانتيكية وتحالفتا ، ثم تصارعت من جديد ، فهنـا سنميز بعض السمات المشتركة بين عدد كبير من هؤلاء المفكرين على الأقل •

فمن الملاحظ أولا أن نقطة البداية التى تتـخذها طائفة على الأقل من هؤلاء الفلاسفة هى ظاهرة نفسية : فهى المجهـود عند بيران ، وهى الذاكرة عند برجسون ، وهى ـ على وجه أعـم عند الجميع ـ العادة التى تسمح بايجاد نوع من الاستمرار بين الوعى واللاوعى ، بين النفسى والفزيائى • ونستطيع أن نجد نفس هذا التأكيد لأهمية العــادة عند الفسيولوجى الفرنسى لامارك ، كما نستطيع أن نلاحظ أيضا الدور الذى تلعبه عند بعض الادباء مثل بيجى وبروست •

وحتى اذا كانت مثل هـذه الظواهر ـ كالذاكرة والعادة ـ

لا تعطينا مفتاح الكون كما تصور بعض الفلاسفة ، فانها ذات أهمية في حد ذاتها . ولنذكر في هـــذا الصدد ما كتبه برجسون عن الفلسفه الفرنسية لتمييزها عن المذاهب الالمانية الكبرى ، اذ يقول: « انه حتى لو لم تعد الفلسفة الفرنسية صحيحة ، فانها تترك من بعدها شيئا دقيقا محدد المعالم : ذلك لان القطع التى تتألف منها سليمة » .

ونستطيع أن نرى فى فكرة «الرشاقة» grâce سمة أخرى مشـــتركة بين عدد من هؤلاء الفلاســفة : بين رافيسون وبوترو وبرجسون ، وهم يقصدون بالرشاقة ضربا من اليسر فى الحركة ، ونوعا من الموهبة الذاتية • وحتى بيران الذى يبدو أنه يتحدث طويلا عند مجال اللامجهود وعند مجال المجهود ، يرى مجال الرشاقة من فوقهما •

فاذا التمسنا الآن السمات المشتركة بين هؤلاء الفلاسفة وبين اوجست كونت ، فلن يكون عسيرا أن نجد على الرغم من المظاهر ــ سمة واحدة مشتركة : وهذه السمة هي تأكيد الاختـلافات بين المجالات سواء أكانت هذه مجالات للوجود أم مجالات للفكر • وهذه بلا شك واحدة من السمات الاساسية في الفلسفة الفرنسية • فثمة مجالات للواقع ، ولا ينبغي الخلط بينها • ولقد كان بسكال هو أول من عبر عن هذه الفكرة في وضـوح عظيم فى نظريته عن المجالات الثلاثة بيد أننا نجد فكرة مماثلة لهـذه عند كونت وعند بوترو • ولكن ألا يوجد مبدأ هذه الفكرة فى النزعة الديكارتية ؟ • انني أميز كل شيء على قدر ما أستطيع ، ونحن نعرف أهمية فكرة النظام فى منهج ديكارت •

ولعل هذا الحرص على النظام هو الذى أدى بفولتير ومونتسكيو وبكوفييه وبيران ، وبلا شلييه وكونت الى أن يضعـوا على الدوام فواصل بين الأشكال الحيوانية أو بين الأشكال الاجتماعية •

ولقد كانت فكرة النظام هذه أساسية في تأمل العالم عند ملبرانش ، وهي ليست فكرة عن نظام يحول دون حدوث التغير .
وحين يعرف بسكال نظام القلب ، يصف نظاما لا تنقطع حركته صوب نفس المركز ، وبالتالي فهو يختلف عن النظام الأكثر آلية في القياس أو حتى في الاستقراء .

ونتيجة لتفرقة تفكير برجسون بين نظامين : النظام الآلي والنظام الحي ، وتأكيده أهمية النظام الأخير فان هذا التفكير يمثل نهاية المطاف لهذا الاتجاه في الفكر الفرنسي .

والواقع أنه لا يوجد اختلاف عظيم بين بسكال وبرجسون : فبسكال يقول : « الغريزة والعقل علامتان على طبيعتين » ، أليس في هذا القول بذرة التعارض بين العقل والحدس ؟

ونستطيع أن نلاحظ أن نقد فكرة الشدة intensité عند ملبرانش مماثل لنقدها عند برجسون ، وأن نظرية الادراك الحسي عند ديكارت وملبرانش — كما هي عند برجسون — تؤكد أهمية الطابع البرجماتي للادراك الحسي فهناك على الاقل ثلاثة من كبار الفلاسفة الفرنسيين رأوا على خلاف فلاسفة مثل لوك أن الاحساس والادراك الحسي فعل دفاعي وتحذير عمل أكثر منه نسخة تردد الأشياء الخارجية . وربما استطعنا أن نفسر أوجه الشبه هذه تفسيرا جزئيا على أنها تعبير عن ميل الى الوضوح الفكري ، يؤدي الى نقد الأفكار المزدوجة الدلالة كالأفكار المتعلقة بالشدة intensité والى رد الادراك الحسي الى مجال الفعل .

ان الفلسفة الفرنسية ، كما تتبدى في ممثليها الرئيسيين، هي فلسفة للفكر والوعي حتى حين تريد أن تضع الفكر والوعي

بين ما هو ادنى وما هو اعلى منها ، أعني القلب عند بسكال ومين دي بيران ، والحدس عند برجسون ، ويصدق قولنا انها فلسفة الوعي على روسو كما يصدق على برونشفج ، وهو صادق على برجسون مثلما يصدق على ديكارت . ويمكن القول ، بمعنى معين، ان الفلسفة الانجليزية والفلسفة الالمانية بدورهما فلسفتا وعي ، ولكنهما ليستا كذلك بالمعنى نفسه تماما : فاحداهما أقرب الى أن تكون تاريخا للوعي (باستثناء باركلي) والاخرى أقرب الى أن تكون لاهوتا أو كوسمولوجيا للوعي ، ومع ذلك فان هذه التمييزات جميعا تحتمل وتدعو الى كثير من التحفظات ، اذ أن فلسفة برجسون هي أيضا كوسمولوجيا للوعي ، كما أن فلسفة كوندياك تنطوي على تاريخ للوعي .

ولفكرة الحرية ، وفكرة الشخص مكانة رئيسية في الفلسفة الفرنسية . فالشك المنهجي فعل من أفعال الحرية تملك به الارادة زمام نفسها ، والفكرة الديكارتية القائلة بأن الحرية – على خلاف كل ملكة انسانية أخرى – لا متناهية في الانسان كما هي لا متناهية في الله .. هذه الفكرة من السمات المتميزة للفكر الديكارتي . ونستطيع أن نقول انه اذا كانت فلسفة لا شلييه وبوترو ورنوفييه وهاملان وبرجسون ، تكتمل بفكرة الشخص فان فلسفة ديكارت تستهل بها . وتؤكد النظرية البرجسونية في المدة durée حرية الأنا ، تلك الحرية التي حاولت الفلسفة الفرنسية كلها (سواء منها فلسفة أو فوريه أو أورنوفييه ، وفلسفة لاشلييه أوبوترو) أن تحميها . ونستطيع ان نستشهد بجملة نيوتن ب . ستالكنخت Newton P. Stalknecht الذي كتب في « دراسات في فلسفة الخلق » قائلا : « ان المنطق الحقيقي للخلق قد تم الحفاظ عليه بحصر في الفكر الفرنسي ، حيث نجد تراثا فلسفيا يتحاشى التعقيد الهائل في المذاهب الالمانية من جهة ، والسطحيات الواجفة المحدودة

في النزعة التجريبية الانجليزية من جهة أخرى » • وعلى الرغم من أننا لا نود تأييد جزء من هذا الحكم ، وهو الجزء الذي يبدو أنه لايقدر كبار الميتافيزيقيين الألمان وفكر هيوم وباركلي حق التقدير فاننا نستطيع أن نقول مع ذلك ان الفلسفة الفرنسية كانت أمينة في أغلب الاحيان على تراث الحرية الخلاقة هذا •

ونستطيع أن نربط بفكرة الحرية هذه فكرة أخرى هي فكرة العرضية contingence فالطابع العرضي للواقع ، موضوع رئيسي من موضوعات الفلسفة الفرنسية منذ ملبرانش ، بل نستطيع أن نجد قبل ذلك عرضية الماهيات عند ديكارت ، وهناك أيضا عرضية واحتمال الحوادث عند كورنو • وعرضية المجالات العلمية عند كونت •

وسواء أكان ثمة اتحاد لهذين النوعين من العرضية عند بوترو ، أم معارضة من جانبه ومن جانب برونشفج للضرورة الهيجلية لحساب الحركة الحرة للروح •• فاننا نلمس في كل الأحوال تأكيدا حرا للعرضية وللحرية •

واذن ، فالسمة التي تميز الفلسفة الفرنسية هي الاحساس بالفوارق ، والاحساس بالشخص ، وكذلك أيضا الاحساس بالواقع وما من شاهد على هذه النقطة أقوى من مؤلفات ديكارت ومين دي بيران • فهذا هو ديكارت فيلسوف الفصل بين النفس والجسم ، فيلسوف التقسيم الثنائي bifurcation كما يقول هوايتهد ، ولكنه من جهة أخرى يعلم ويريدنا أن نعلم أن النفس والجسم متحدان اتحادا وثيقا • وهذا هو مين دي بيران ، فيلسوف الجهد ، فيلسوف مافوق العضوى hyper-organique ولكنه حين يخضع هو نفسه للاحساسات السلبية يكشف لنا عن مجال العضوى •

ولا نستطيع أن نقول عن الفلاسـفة الفرنسـيين ، بناء على وجود الاحساس بالواقع لديهم انهم فلاسفة الأفكار الواضـحة المتميزة فحسب ، على الرغم من الأهمية التي يعترفون بها لهـذه الأفكار ، والتي ينبغي الاعتراف بها ، تماما كما كان أفلاطون يقول انه على الرغم من صعوبة نظرية المثل ، فلابد من الاعتراف بوجود المثل • فأي فيلسوف كان أقدر من ملبرانش على وضع الاحوال المبهمة modulités confuses في « وضوح غامض » ؟ ومن تحدث أفضل من بيران عن الادراكات الحسية الغامضة ؟

لقد أتاحت لنا مدام جيون Guyon وفينلون Fénélon أن ندرك الحياة الغامضة التي تحياها النفس ، أما روسو فقد وضعنا وجها لوجه أمام الاحساس بالوجود ، على حين كان برجسون وريثا لكل هذه التيارات •

ولا حاجة بنا الى القول ان ديكارت سيظل دائما أسـتاذا لأولئك الذين يريدون أن يتعلقوا قبل كل شيء بالأفكار الواضـحة المتميزة • فميزة ديكارت هو أنه قد ظهر بين أفلاطون وكانت ، في لحظة كان العالم الحسي يبدو فيها قابلا لأن يكون موضوعا للذهن ، وهو مالم يكن ممكنا عند أفلاطون ، ولم يكن العالم المعقول فيها قد توقف عن أن يصبح موضوعا ممكنا للذهن ، وهو ما كان بالفعل عند افلاطون ، ولكنه لن يكونه عند كانت • هذه هي قيمة اسـتاذ الافكار الواضحة المتميزة • ولكن لابد لنا أن ننوه بما يمكن أن تستفيد به فلسفة تريد أن تفهم الواقع ، من رجال من امثال بسكال وبيران وبرجسون ، ولنضيف اليهم أيضا ديدرو ومن رجال قريبين منا أيضا من أمثال ف • روه F. Rauh • ويكفي أن نفكر في اشعاع برجسون على فلاسفة مثل جيمس وهوايتهد ، أعني على أعظـم فيلسوفين عاشا في أمريكا ، فيلسوفين نستطيع أن نأمل في أن

تتجه الفلسفة الأمريكية الى الارتباط بهما من جديد ، لنرى مايمكن أن يثمره هذا الاشعاع • (١)

ولقد قلنا منذ لحظة ان الفلسفة الفرنسية فلسفة فوارق • وبطبيعة الحال لا يوجد في تاريخ الفلســـفة شيء صادق صدقا مطلقا • فدولباك وبرجسون يؤكدان وحدة الموجود على الرغم من أن الأول مادي والثاني روحي • بيد أن هذه الوحدة لا تنكر عنــد الواحد أو عند الآخر الفوارق الكيفية عند هذا ولا عند ذاك ، بل ان هذه الوحدة تكتسب عند كل منهما ، ثراء من هذه الفوارق •

وأخصب الأفكار التي يمكن أن نجدها في الفلسفة الفرنسية فكرة العلاقة relation • فديكارت يقول لنا ان الطبائع البســـيطة تتضـــمن علاقات • وعبارة : « أنا افكر اذن فانا موجود » نموذج للعلاقة وللطبيعة البسيطة في آن واحد • وهو قد رأى ــ كما رأى أفلاطون ــ أن الأفكار تتواصل فيما بينها فعبارة أنا أفكر اذن فانا موجود ــ حين تخرج الى حيز الفعل ــ تعني مشاركة من المفكر مع الموجود ، ومن الموجــود مع المفكر ، كذلك فان ملبرانش في نفس الوقت الذي يطور فيــه فكرة النظام ، يتقدم بنظرية في العلاقة • وحين يضع مين دي بيران الجهد في مقابل الكوجيتو الديكارتي ، فهذه أيضا علاقة يلقي عليها ضوءا : علاقة المجهود بما يقاومه • وهي مشاركة لا تعود ذهنية ، وانما هي أشبه بالحسية •

---

(١) لقد تحدث الكثيرون من تأثير الفلسفة الالمانية في الفلسفة الامريكية وتأثير هيجل على رويس ، وتأثير لوطزه Lotze وآخرين على جيمس بيد أن تأثير الفلسفة الفرنسية لم يكن أقل من ذلك اهمية . فنحن لانستطيع ان نفهم امرسون فهما تاما الا اذا وضعنا التلفيقيين éclectiques في اعتبارنا ، وليس من الممكن دراسة جيمس الا بالرجوع الى رنوفييه وبرجسون رغم مابين هذين المفكرين من تعارض عميق اذ أن جيمس الذي كان يرحب بمظاهر التعدد كان يحب أن يوحد بين هذين الفيلسوفين •

ولقد كانت نفس الفكرة التى تحتل مكانة مركزية فى فكر كونت ، تحتل ، بصورة أكثر دينامية ، نفس المكانة فى فكر روه وبرونشفج • وحين يجعل برجسون من المادة la durée ماهية للاشياء ، فانه يريد أن يقول ان الماهية هي الاتصال نفسه ، وهى تفتح الحاضر على الماضى وعلى المستقبل ، وهى العلاقة فى طابعها المتحرك •

وأخيرا ، فاذا كانت الفلسفة كلها تأملا للباطن والظاهر ، فأى فلسفة تستطيع أن تنجب أساتذة نفذوا الى أعماق الباطن أعظم من برجسون وديكارت وبيران ، أو أساتذة اتجهوا الى دراسة الظاهر أعظم من ديدرو وكونت ، أو أساتذة تجاوزوا الباطن والظاهر معا بتوحيدهما ، مثل برجسون وبيران مرة أخرى ؟

الفلسفة الفرنسية المعاصرة

سيطر تطور الوجودية على الفلسفة الفرنسية خلال الحرب العالمية الثانية وما بعدها • وللوجودية الفرنسية شكلان مختلفان ، وأصول متعددة : هي كيركجورد وهوسرل وهيدجر • ونستطيع أن نقول انها أنطولوجية وفينومينولوجية ، بقدر ما هي وجودية ، وذلك في كل شكل من شكليها • وربما كان في هذه الوجودية الفرنسية مجموعة أو مجموعتان غير مستقرتين ، ولكن ينبغي علينا أن نأخذهما على حالهما • وما من شيء أكثر طرافة ، وأشد امعانا في الذاتية من أن نشاهد المنحنى الذي يسير من كيركجورد الى ميرلو — بونتي من جهة ، والى مارسل من جهة أخرى ، ذلك لأن كيركجورد يعزلنا أولا عن العالم ، ويضع موضع الشك كل اتصال مباشر مع أي « أنا » آخر • ونستطيع أن نقول بمعنى ما ان تأثير هوسرل يتضافر مع تأثير كيركجورد في وضع العالم بين قوسين — على حد تعبير هوسرل — وفي اضفاء طابع اشكالي على العلاقة مع الأنا • بيد أننا في نهاية هذا المنحنى نرى أن جبرييل مارسل قد جعل من الاتصال

العميق بين الأنوات ماهية التأمل الذى يدعونا الى المشاركة فيه ، بينما يجعل ميرلو بونتي جميع ضروب نشاطنا تضرب بجذورها فى الادراك الحسى ، متفقا بذلك مع اتجاه عميق عند هوسرل ٠

ومن سمات الفلسفة الفرنسية المعاصرة ذلك الاتحاد الذى يتم عند عدد من المفكرين الرئيسيين بين الفلسفة وبين غيرها من طرائق التعبير المختلفة ، وبخاصة الدراما : فلقد عرض جبرييل مارسـل وجان بول سارتر في ـ وقت واحد ـ أفكارهما فى مؤلفات ان لم تكن منهجية فهى على الأقل نظرية ، وكذلك فى مسرحيات ، بل انه ليطيب لجبرييل مارسل أن يؤكد أن المشكلات قد عرضت له أولا من خلال العلاقات الدرامية بين الشخصـيات ٠ فأبطال مسرحية « قصر من الرمال Palais de Sable» يعيشون مشكلتي العلو والكمون والبطون (أو المحايثة) من الداخل ، ان صـح هذا التعبير ، اى أن هاتين المشكلتين أشبه بالألحان المميزة leitmotive المعبرة عن الحقيقة العميقة للشخصيات ٠ وقد كان من الطبيعى فى الواقـع أن يتم التعبير عن هذه الفكرة الوجودية في الدراما قبـل أن يتم التعبير عنها في الفلسفة ٠ أما حالة سارتر فتختلف عن ذلك قليلا ، من حيث أنه يبدأ بالأحرى من فكره الفلسفى لـكى يكون مسرحياته ٠ ولكن ثمة نقطة مشتركة على الأقـل هى : قيام فكرين فلسـفيين ودراميين في وقت واحد ٠

واذن فقد سيطر على الفلسفة الفرنسية المعاصرة تطور فكرة الوجود كما تبدت لروح كيركجورد ٠ وهذه الفكرة وصـلت الى فرنسـا أول الأمر عن طريق بعض المفكرين الألمان ٠ ولكن ينبغى أن نقول على الفور ان فلسفة الوجود قد أخذت فى فرنسا مظهرا خاصا من جهة ، وأنها تمثلت من جهة أخرى فى صورتين مختلفتين، بل متعارضتين ٠ وأول كتاب كبير بمعنى ما ، وبمعنى ما فحسب ـ

كما سنرى فيما بعد — بل الكتاب الكبير الوحيد للوجودية الفرنسية، هو كتاب « الوجود والعدم L'Etre et le Néant لسارتر • ولنقل منذ البداية ان من الخطأ تفسير فكر سارتر كله بفكر كيركجورد ، فلقد كان لهوسرل وهيدجر — ولاننسى هيجل — نفس الأهمية التى كانت لكيركجورد نفسه فى تطوير فكره • بل نستطيع أن نقول انه لم يرتفع بتأثير كيركجورد الى المستوى الأول الا حديثا فى كتابه الكبير الثانى « نقد العقل الديالكتيكى Critique de la Raison Dialectique أما قبل ذلك ، فكان يبدو أنه يرتبط ارتباطا أوثق بهيجل ، كما يتمثل فى كتابه : « فينومينولوجيا الروح Phénoménologie de l'esprit

وهكذا يبدو أن المؤثرات التى خضع لها سارتر هى هيجل وهوسرل ، يتلوهما هيدجر فى المحل الثانى ، ثم كيركجورد فى المحل الثالث • فالوجود فى ذاته l'en soi والوجود لذاته le pour-soi عند سارتر ياتيان أساسا من هيجل • ولكنه لايقبل الديالكتيك الهيجلى فى مجموعه على الاطلاق ، بل هناك على الأخص صراع بين الوجود فى ذاته والوجود لذاته يجعل التركيب la synthèse الذى تصوره هيجل مستحيلا •

ومن المناسب أن نذكر تأثير شارح عظيم لهيجل على سارتر• هذا الشارح هو كوجيف Kojève التى تعد محاضراته عن مسائل معينة ارهاصا لكتاب سارتر ، وخاصة فى انكاره لديالكتيك الطبيعة ، وتاكيده لديالكتيك وحيد هو ديالكتيك الروح الذى قدر عليه — فضلا عن ذلك — الاخفاق والموت فى تعبيراته المتعاقبة •

وهكذا نرى عند كوجيف بالفعل توحيدا بين هيجل وهيدجر، هيدجر المبكر ، أعنى مؤلف «الوجود والزمان»
L'Etre et le Temps

ولقد تحدثنا عن الاخفاق والموت ، وذلك لأن الوجودية

الفرنسية كما تتبدى عند سارتر ـ تتخذ طابعا تشاؤميا • وحين يعبر سارتر عن نفسه في مسرحياته ، يبرز هذا الجانب التشاؤمي الى الصف الأول ، كما تشهد بذلك تلك العبارة الشهيرة : « الجحيم هو الآخرون » أو كما تشهد أيضـــا عبارة « الوجود والعدم » : « الانسان مقضى عليه بالحرية » •

وربما لم يكن هذا هو مجال البحث في الأصول الاجتماعية (السوسيولوجية) والتاريخية لهذه النزعة التشاؤمية • فلقـــد ولدت مؤلفات سارتر في ظل الاحتلال ، ومع ذلك فان صـــداها المدوى قد تردد مع انتصار المقاومة •

ولقد كان من الواضح غداة « التحرير » أن الوجودية هي أهم تيار فلسفي • ولنقل مؤقتا انها حملت الراية من البرجسونية التي كانت قد بدأت تنتصر ، وذلك بعد صراع شاق الى حد ما • وكانت الوجودية في بداية الأمر تعارض بشدة الاتجاهات البرجســونية حتى وان كنا نستطيع اليوم أن نلاحظ كثيرا من السـمات والميول المشتركة بين برجسون وفلاسفة الوجود ، فالوجودية تـــكونت من مؤثرات متعددة ، هي تأثير هيجل في فترته المبكرة ، وتأثير كيركجورد وهوسرل وهيدجر ونيتشه • والفكرة التي تسيطر على كتاب « الوجود والعدم » لسارتر هي التمييز بين الوجود في ذاته والوجود لذاته ، وهو التمييز الذي يأتي من هيجل ، والذي هو مع ذلك أساس التفرقة بين النزعة السارترية والنزعة الهيجلية ، ذلك لأن سارتر يعرف الوجود في ذاته والوجود لذاته ـ وخاصـة الأول منهما ـ بطريقة تختلف كل الاختلاف عن طريقة هيجل في تعريفهما • فالوجود في ذاته عند سارتر مصمت أكثر من أن يكون ضـــمنيا ؛ وعلى حين يرى هيجل أن الاتحاد بين الوجود في ذاته والوجود لذاته ممكن ، يعلن سارتر أن اتحادهما مستحيل • وهذا التصريح باستحالة اتحادهما هو نفسه انكار فكرة الاله ، وبذلك

يعود فكر سارتر فينضم الى فكر نيتشه الذى يستمد منه هـــذا الفكر الهامه •

وإذا كنا قد أكدنا التفرقة والاختلاف بين فكر سارتر وفكر هيجل ، فانه يظل من الصحيح مع ذلك ان سارتر يعـرف الوجود لذاته على نحو مماثل للتعريف الذى يضعه هيجل لهذا الوجود ، أى أن الروح حركة مستمرة : فانا أكون مالا أكون ، ولا أكون ما أكون (je suis ce que je ne suis pas et je ne suis pas ce que je suis)

بيد أن هنـــاك بين الوجود لذاته والوجود في ذاته اوجـه تعارض وأوجه اتصال في آن واحد • ومن الأسئلة الأساسية ان نعرف أيهما يأتي أولا ، الوجود في ذاته ، أم الوجود لذاته • فاذا كان الوجود لذاته هو الذى يأتي أولا ، كنا بازاء النزعة المثالية ، واذا كان الوجود في ذاته هو الذى يأتي أولا ، كنا حيال النزعـة الواقعية • وهكذا تبدو هنا على الأقل اجابتان ممكنتان ان لم يكن ثمة ضرب من ازدواج الدلالة ، فالوجود لذاته يتبدى كانه ثقب داخل الوجود ــ فى ذاته ، وعلى هذا يمكن أن نظن أن الوجود فى ذاته هو السابق ، وبالتالى تكون ازاء الجانب الواقعى من المذهب • ولكن ليس ثمة وجود ــ فى ذاته الا بالنســبة الى وجود ــ لذاته ، وفى ذلك تاكيد أولوية الوعي ، وهو شيء تقليدى في فرنسا •

أما في أجزاء كتاب الوجود والعدم المخصصة للملاقات بين وعي ووعى آخر ، فانا نشاهد صلة جديدة بـين الوجود في ذاته والوجود لذاته ، فكل وجود لذاته ينزع الى تحويل الوجود لذاته الآخر الى وجود في ذاته ، أعني أن يجعل من الذات موضوعـا • وهنا نجد جميع التحليلات المتعلقة بسوء الطوية la mauvaise foi وفي الوقت نفسه نحس بأن كل وجود لذاته يتحول من تلقاء نفسه

بصورة ما الى وجود فى ذاته • وعلى هذا النحو فانى أجمد نفسى بما يخطر لى من ذكريات ، بل بمشروعاتى المقبلة ايضا •

ولكننى أظل حرا فى الوقت نفسه • والواقع أن نظرية الحرية عند سارتر ابعد ما تكون عن البساطة • فنحن مقضى علينا بأن نكون أحرارا ، على حد تعبير شخصية فى احدى مسرحيات سارتر • ولكن ما معنى ان يكون المرء حرا ؟ ان موضع الأصالة فى تفكير سارتر فى هذا الموضوع هو تأكيده أننا أحرار دائما بقدر متساو ، فالسجين حر كالشخص الذى نقول عنه انه حر سواء بسواء ، فلا وجود لدرجات فى الحرية ، وليس من شك أن امكانيات الفعل متباينة ، بيد أن الحرية تظل كاملة دون نقصان • وعلى الرغم من أن فى هذا الرأى مفارقة ، فقد كان من الممكن أن يكون واضحا نسبيا لو لم تتدخل فكرة الموقف • فالانسان دائما فى موقف ، بحيث نكون ازاء هذا التأكيد المزدوج ، لحرية المساواة مع نفسها من جهة ، ولعلاقتها مع الموقف من جهة أخرى •

ولكن ، سواء تعلق الأمر بموضوع الاتصال عامة ، أو بموضوع الحرية ، فلا بد أن نقول اننا بازاء المجلد الأول من مؤلف سارتر فحسب • فربما كان ثمة شىء موجود فيما وراء منطقة « سوء الطوية la mauvaise foi »عنى سوء الطوية الذى يحول الوجود لذاته الى وجود فى ذاته ، أو ربما حولته الى حرية فى موقف liberté située • والواقع أن نشاط سارتر فى المجال السياسى والاجتماعى ، والنداء الذى يوجهه الى القراء يدلان على أن لديه ارادة المضى نحو الفعل الأصيل ، وايمانا بامكان الفعل والقول الأصيل •

ولقد كانت المشكلات التى تصدى لها سارتر هى بعينها المشكلات التى وضعها ميرلو ــ بونتى ، بيد أنه ينزع منذ البداية

الى حل هذه المشكلات بطريقة مختلفة ، وهذا ما يزداد اتضاحا لنا بالتدريج •

وينطوى فكر سارتر على بعض الأصداء الراقية ، وخاصة الفكرة القائلة ان حريتنا تظل سليمة لا تمس حتى حين نكون عبيدا — وهي فكرة تجيب على مشكلة أثيرت فى ثنايا حركة المقاومة •

وينبغي أن نلفت النظر الى أنه لايوجد لدينا غير المجلد الأول من الكتاب ، وأننا لن نحصل على الثانى أبدا ، كما هى الحال بالنسبة « للوجود والزمان » لهيدجر • فكل من هذين الكاتبين لا يحرص على مواصلة الكتاب الذى بدأه ، وكل منهما قد انعطف فى طريق يؤدى به الى اتجاه مختلف : الأول نحو نظرية في الوجود ، والثاني نحو نظرية فى المجتمع •

فلو كان سارتر قد أتم كتابه هذا ، لكان من الممكن ، بل من الواجب أن يكمل هذا المجلد الأول الذى ينكر فيه الاتصال بين الموجودات — بمجلد يوضح فيه بوجه خاص الاتصال الحقيقى • ففى « الوجود والعدم » — على النحو الذى نجده بين أيدينا — اخفاق للاتصال ، اذ أننا نريد أن نمتلك الآخر ، والا فاننا ننهزم أمامه ونكون مملوكين له ، وهنا نجد نظائر للاتصال غير المباشر عند كيركجورد • فنحن نكذب على الآخر حتى حين نريد أن ننفتح عليه • فالآخر ، أو بالأحرى الآخرون — هم — كما قلنا من قبل — جحيم بالنسبة الينا •

قلنا اننا مقضى علينا بالحرية • والقضية الجريئة الشائقة التى يدافع عنها سارتر هي أن الحرية غير قابلة فى أساسها لأية درجات، كما كان يعتقد الفيلسوف الكلاسيكى ، فهى دائما فينا ، وهى دائما على نفس الدرجة • صحيح أن فكرة الموقف تحمل فى طياتها تعقيدا

وتوضيحا في آن واحد لنظرية الحرية ، لأن الانسان دائما «فى موقف» ومن هنا تنشأ صعوبات عظيمة لا سيما وأن سارتر يؤكد فى فقرات مماثلة لبعض نظريات كانت ـ نوعا من فعل الحرية المستقل عن الزمان ، والذى نختار به طابعنا الشخصى • وهكذا نجد أنفسنا ازاء هذه العناصر الثلاثة : الحرية اللازمانية (وان لم يكن هذا هـو اللفظ الذى يستخدمه سارتر) ، والموقف ، والحرية فى موقف • وربما لم يكن هذا كله هو أهم ماقال به سارتر ، انما الأهم هو أنه يعرض علينا عالما منقسما الى قسمين : الوجـــود في ذاته والوجود لذاته ، اللذين لايمكن التوفيق بينهما آخر الأمر • فاتحاد الوجود في ذاته والوجود لذاته أمر مستحيل ، أو بعبارة أخرى : فالله الذى هو هذا الاتحاد نفسه لا وجود له في نظر سارتر ومن ثم فنحن ـ اى الوجود لذاته ـ موجودون في عالم لا سند لنا فيه ولا ملاذ ، عالم يعود بنا باستمرار الى أنفسنا • وهنا يبدو أن فلسفة سارتر ترتبط بهيدجر في مرحلته الأولى : ونيتشه على الأخص ، ونستطيع أن نقول بوجه عام ـ ان فكر نيتشه ماثل بوضوح تام لدى كـل فلاسفة الوجود الفرنسيين والأجانب لاسيما هيدجر ويسبرز •

ولكن ماهى الصلات التي تقوم بين هذين الشقين من الوجود، اعنى الوجود فى ذاته والوجود لذاته ؟ من الصعب جدا تحديد هذه الصلات • وهذه هي المشكلة الفلسفية الرئيسية التي نجد أنفسنا ازاءها • فاذا أخذنا نظرية المعرفة التى تمتزج امتزاجا وثيقا ـ كما هو واضح ـ بنظرية الواقع ، وجدنا أن الوجود لذاته يتجه من حيث أنه عارف الى الوجود في ذاته ، بل نستطيع أن نقول انه يضـــع الوجود في ذاته بوصفه مستقلا عنه ، فهنا وضع للوجود فى ذاته بواسطة الوجود لذاته • وفى هذه النقطة يستوحى سارتر تعليم هوسرل وفكرة التسد ، ومن جهة أخرى فان مايمكن أن نســـميه بنظرية الوجدانية la théorie de l'affectivité التى تحتوى على

نظرية الاتصال كما عرضناها ــ تنطوى على سقوط مستمر من الوجود لذاته في الوجود ــ في ــ ذاته ، فالوجود لذاته ينزلق ويسقط نحو منطقة الوجود فى ذاته ، وفى الحب يكون الموضوع المحبوب فى نظر سارتر ــ موضوعا objet بحق ، وثمة احالة موضوعية objectification للوجود لذاته • وليس من شك فى أنه قد احتفظ بحالة الاتصال الحقيقى لذلك المجلد الثانى الذى لن يظهر أبدا • ومع ذلك فهناك أسباب قوية للاعتقاد بأن سارتر يؤمن بوجود اتصال حقيقى وأن ايمانه بهذا الاتصال ، يتجلى حتى وان لم يكن يظهر فى كتابه « الوجود والعدم » فى كتاباته السياسية وفى حياته •

ويصف سارتر محاولته بانها « انطولوجيا فينومينولوجية Ontologie phénoménologique • مشاركا على هذا النحو فى تلك الحركة الكبرى التى توجه عددا من اتباع الفينومنيولوجيا الرئيسيين نحو نظرية فى الوجود ، ولنا أن نتساءل ان كان من الممكن أن تكون انطولوجيا مفككة مبتورة كتلك التى يقول بها سارتر ، انطولوجيا بحق ، بيد أننا لانريد هنا سوى أن نعرض آراءه •

بل ان الصلات بين الوجود فى ذاته والوجود لذاته أعقد حتى مما قلناه حتى الآن ، فما له الأولوية هو بمعنى ما ، الوجود لذاته اى الوعى ، وهنا لايرتبط سارتر بهوسرل فحسب ، وانما يرتبط بآلان Alain أيضا • بيد أن ماله الأولوية بمعنى آخر هو الوجود فى ذاته ، أى هو الموضوعى الخالص le pur objectif أو هو مادون الموضوع ، أعنى طبيعة غزيرة دافقة ــ فياضة foisonnante لاوعى لها على الاطلاق ، كما يشعرنا سارتر فى روايته الأولى «بغثيان» • ومن ثم فان الوجود لذاته يبدو وكأنه ثقب فى الوجود فى ذاته • وفكرة الثقب داخل الوجود فى ذاته ترتبط بفكرتى السلب والعدم، ونحن نقول : السلب والعدم ، ويمكن أن نقول ــ الى مدى معين

على الأقل ـ انه على حين يؤكد هيدجر بخاصة فكرة العدم le néant ويضع العدم في ضوء معتم ، فان سارتر يصعد أو بالأحرى يتقهقر من هيدجر الى هيجل ليلقي ضوءا على السلب la négativité فعند سارتر لانجد أنفسنا ازاء الضوء الخافت للعدم ، كما يتبدى عند هيدجر ، بقدر ما نجد أنفسنا ازاء حشد نصف معتم من السلبيات المتباينة : négativités diverses

وبهذا لاتحل المشكلة التي وضعناها ، اذ لايمكن أن توجد ثغرة في الوجود في ذاته الا بواسطة الوجود لذاته ومن أجله ، مثلما انه لايمكن أن يكون هناك وجود لذاته الا لأن هناك ثغرة في الوجود في ذاته ، هذه هي الميثولوجيا التي يقدمها الينا سارتر ، أو على الأقل ليس الخطأ خطأنا اذا بدت لنا على أنها ميثولوجيا • ولكن ، ربما كان سارتر ـ بعد أن أصبح الآن يتخذ وجهة نظر نقد العقل الديالكتيكي ـ يميل الى تأييدنا في ذلك • « فالوجود والعدم » انما هو محاولة ناقصة ، وهذا يصدق أيضا على كثير من المذاهب الميتافيزيقية العظيمة•واذا كانت هذه المحاولة ناقصة ، فاننا نجازف بوضع هذا الافتراض ، وهو اننا كلما تقدمنا في مطالعة هذا المجلد قل النقص في تلك المحاولة ، أعني أن تحليلات سارتر تزداد امتلاء ودقة ، بحيث تصبح ـ في الواقع ـ من أفضل النماذج التي يمكن أن نوردها على التحليل الفينومينولوجي • واذا كان الناقد يريد أن يهاجم سارتر فأحرى به أن يهاجم أسس المذهب ، أعني أساطير الوجود في ذاته والوجود لذاته ، والعدم ، والوجود • ولكن ، فلنتذكر أن المفهومين الأخيرين حين نجدهما عند سارتر أقل المفاهيم الأربعة اسطورية ، اذ انهما يعرضان في صورة مجزأة ، ولأنه لا يوجد في « الوجود والعدم » وجود ولا عدم ، اذ أن الوجود مزدوج على أقل تقدير ، أما العدم فمتعدد ، يبقى اذن أن ننقد المفهومين الأولين ، وهما الوجود في ذاته ، والوجود لذاته • وقد لمسنا

الصعوبة التي نصطدم بهـا حين نبحث عن علاقاتهما المتبـادلة • ويعترف سارتر بأن الوجود في ذاته ولذاته l'en-soi-pour-soi مستحيل ، فهلا ينبغي أن نقول ان الوجود ـ في ـ ذاته مستحيل ، والوجود لذاته مستحيل ؟ ان سارتر نفسه خليق بأن يعترف بأنهما لا يكونان ممكنين الا بما بينهما من علاقات متبادلة • ولكن ماذا يمكن ان يقال عندئذ عنهما في ذاتهما ؟ انهما يهـــدمان ذاتهما في نفس الوقت الذي يضعان فيه ذاتهما •

ونحن لم ندخل حتى الآن في اعتبارنا عناصر ثلاثة هامة في تفســير مؤلفات ســـارتر وتطورها ، وهذه العناصر الثلاثة هي : التحليل النفسي ، والتاريخ ، والماركسية ، فسارتر يعتقد أنه قد خلق نوعا جديدا من التحليل النفسي هو مايسميه بالتحليل النفسي الوجودي psychanalyse existentielle ، ومع أن هـذا النوع الجديد من التحليل يرتبط بنظريات الوجود في ذاته والوجود لذاته التي وضعناها منذ لحظة موضع التساؤل ، فانه يتضمن عناصر هامة تضعه بين الاتجاهات الأساسية النابعة من النزعة الفرويدية • أما فيما يتعلق بالتاريخ ، فان مايقوله لنا سارتر عن وجودنا في موقف، يسمح لنا بأن نفهم من ذلك أننا مندمجون insérés في تاريخ ، فهو يرى أن هناك حركة للتاريخ ، والاتصال الأصيل authentique الذي اعتقدنا أنه يفسح له مكانا ، ربما لم يكن يتسنى له أن ينمو الا بفضل نمو المجتمع نفسه ، فهو يؤمن بأن للتاريخ معنى واتجاها ، وثمة نظرية صادقة وحيدة بين نظريات التطور الاجتماعي والتركيبات الاجتماعية جميعا ، وهذه النظرية هي الماركسية •

والواقع أن تفسير هذا العنصر الثالث (أى الماركسية) هو الدافع الى مايمكن ان نسميه استبدال الآراء الاقتصادية التاريخية

الموجودة في كتاب « نقد العقل الديالكتيكي » بالمجلد الثاني الذي لن يظهر من « الوجود والعدم » .

على أن الوجودية في فرنسا لاتظهر على الصورة التي اتخذتها عند سارتر فحسب ، بل لقد جرت العادة على القول بأن هناك وجوديتين فرنسيتين : وجودية سارتر الملحدة ، ووجودية جبرييل مارسل الدينية . ونحن نعلم حق العلم أن جبرييل مارسل يرفض في معظم الأحيان اسم الوجودية ، ولكنه يعترف مع ذلك بأنه يلتقي — دون أن يكون متأثرا بكيركجورد او بهيجل — بمواقف معينة تعد مواقف وجودية صحيحة . وهو لم ينكر قط امكان التقريب بين نظرياته وبعض نظريات يسبرز .. وربما كانت الأهمية التي يعزوها الى شلنج الذي كان أستاذا من أساتذة كيركجورد خلال عدة سنوات على الاقل — هي التي تفسر جزئيا ، أوجه التقارب هذه ، وربما كان من الأدق ان نقول ان هذه الأهمية تفسر هي نفسها بما كان في أوجه التقارب تلك من عنصر عميق ، وبالميول التي تتصف بها روح جبرييل مارسل ذاتها . وقد كان لمارسل رد فعل شديد ضد مجموعة من المذاهب : ضد التفسيرات التاريخية والاجتماعية ، وضد النزعة العقلية كما ظهرت عند برونشفج . وهو يضع في مقابل هذا كله ، مع مافيه من تباين — مايسميه كيركجورد احتجاج الأنا : la protestation du moi ، الأنا الشاعر المريد . ولكن على حين نجد عند سارتر — على الأقل في كتابه « الوجود والعدم » — انفصالا مطلقا بين الأنا وغيره من الأنوات ، نجد الأنا عند « جبرييل مارسل » على اتصال في جوهره بالأنت وبالاشخاص ، وبما يسميه « الأنت المطلق Toi absolu الذي هو الله . هذا الدعاء الى الله ، وهذه الصلاة موجودان ضمنيا — على الأقل — منذ أول كتاب لجبرييل مارسل ، وأعني به كتابه « يوميات ميتافيزيقية Journal Métaphysique . وقد ظهر كتاب « يوميات ميتافيزيقية »

في نفس السنة التي ظهر فيها كتاب « الوجود والزمان » لهيدجر ، بيد أن المؤثرات التي أثرت في هاتين الفلسفتين مختلفة في جوهرها كل عن الأخرى ، وان كان من الجائز أن نستثنى من ذلك حـــالة شلنج ، ولو أن شلنج لم يؤثر في المراحل الأولى من تفكير هيدجر.

وفضلا عن ذلك ، فانه حين يتعلق الأمر على وجه الخصـــوص بفلسفات للوجود ، لايغني البحث عن المؤثرات كثيرا . فجبرييل مارسل يصل عن طريق الجهر بميول عميقة الى أن يضع في مقابل كافة المجالات التي يسودها العقل ، مجالا يمكن أن نسميه للوهلة الأولى مجال التساؤل (أو الاستفهام) وأن نسميه في نهاية المطاف بمجال السر : le domaine du mystère وكما أن سارتر قد ميز بين الوجود لذاته والوجود في ذاته ، فان جبرييل مارسل يميز بين مجال الوجود l'être ومجال الملك : l'avoir ، وهذه التفرقه بين الوجود والملك توضع داخل مايسميه سارتر بالوجود لذاته ، فمارسل يلاحظ أنني حين أسأل نفسي من أكون ، فلن تستطيع أية اجابة أن ترضيني ، وهنا يخفق المنطق الأرسطي ، بل كل منطق — في نهاية الأمر ، فأنا على « علاقة مع » هذا كل مايبقى عندئذ أمام روحنا التي تسأل . وأنا على علاقة مع أولئك الذين أتمسك بهم وعلى صلة بالأنت المطلق . ولكن ، ماذا نقول عن هذه العلاقة التي نعيشها ونعانيها أكثر مما نفكر فيها ؟ ان مسرح جبرييل مارسل يحاول منذ ظهور مسرحياته الأولى ، ان لم يكن لاعطاء أجوبة على هذه الاسئلة ، ان يضع على الاقل هذه الاسئلة بأشد الصور حدة ، وبأكثر الطرق وجودية ، ان لم يكن يحاول تقديم اجابات عنها . وهو أحيانا يوحي الينا بأن مايفتح لنا الباب الى مايمكن أن نسميه بالغيرية هو نظرة أو نداء واستدعاء والواقع أن عالم جبرييل مارسل عالم مفتوح أمام الأماني ، ومع ذلك فهو عالم يكمن فيه السر على نقيض تفكير هيجل. ويتصور الفيلسوف تحالفا بين الدعاء والسر ، بحيث ينزع أحدهما

الى الآخر الذى ينفتح له بقدر معين على الأقل ، وذلك على عكس مايحدث فى الظاهر على الأقل — عند كيركجورد • ومن هنا كان من الممكن عقد المقارنات بين مارسل ويسبرز ، هذا اذا كان من الحق أن يسبرز قد اضاف على نحو ما الى نظريات كيركجورد تاييد التاريخية l'historicité ، وتأكيد الاتصال • وأول هذين التأكيدين لا يوجد عند جبرييل مارسل على الاطلاق ، أما الثانى فيحتل فى نظرياته مكانة مركزية •

ثمة سر للوجود ، هذا ماعرضه مارسل فى محاضراته التى القاها فى أكسفورد ، وهو — ان شئنا استخدام تعبير شائع — سر فى وضح النهار un mystère en pleine lumière هذا اذا استسلمنا على الأقل لقوى النداء والاستدعاء invocation-évocation الكامنة فينا • واذن فنظرية مارسل هى نظرية عن « الشخص » la personne وعن الأشخاص • ولهذا كان يقف موقف المعارضة من نزعة برونشفج العقلية ، ذلك أن السؤال الفلسفى سؤال شخصى دائما ، وهو سؤال موجه من شخص الى شخص • ونستطيع أن نقول ان فكر مارسل لم يظهر بمثل ماظهر عليه من القوة فى كتابه الأول ، أعنى حين لم تكن لديه بصورة كاملة اجابات عن هذه التساؤلات •

ويقف تأمل جبرييل مارسل بعيدا عن جميع الفلسفات التى ذكرناها • « فاليوميات الميتافيزيقية » تؤذن ببداية هذا التأمل ، وهى بداية استفهامية درامية نمت فى داخلها الأفكار الخاصة بجسمى وبالنداء ، وبالأنت وبالصلاة • ولقد بدأ مارسل بالتأمل فى أفكار الهيجيليين الانجليز الجدد من أمثال برادلى Bradley وبوزانكت Bosanquet وكذلك بدراسة رويس Royce فوضع على هذا الأساس ماسمى أحيانا بالوجودية الدينية ، التى ظهر بالتدريج

التقابل الواضح بينها وبين وجودية سارتر بخاصة · ولكن يجدر بنا ان نؤكد أن فكر مارسل ، على الرغم من ترحيبه بهذه المؤثرات الوافدة من هؤلاء الهيجيليين الجدد ومن شلنج ، قد تطور في جو من الاستقلال ، موجها أسئلته الى نفسه ، ومعطيا لنفسه الاجابة عن بعض النقاط · ولقد كانت فكرتا الوجود والسر هما اللتان اخذتا تحتلان شيئا فشيئا مكانة مركزية في فكره · ولقد أبرز اتيين جيلسون بعض أوجه الشبه الملحوظة بين أســاتذته الذين اختارهم وبين جبرييل مارسل ، كما أن هناك أيضا بعض أوجه الشبه التي أكدها م · ديفرن M. Dufrenne وبول ريكير Paul Ricoeur بين فكر جبرييل مارسل وفكر يسبرز · وقد وضع ريكير فلسفة في الارادة ترتكز في أساسها على نظرية في «اللا ارادي» l'involontaire وتقترن بنظرية في الخطأ والخطيئة ، وتكتمل بنظرية في الفضل la grâce أما ديفرن فيعرض في مجال نظرية المعرفة والجمال نظرية في ما هو قبلي a priori وفي القبليات des a priori مستوحاة جزئيا من شيلر Scheler ولا نستطيع ها هنا الا أن نذكر هذه الكلمات الموجزة جدا عن البناء الحدسي والعاطفي الجميل الذي يشيده ريكير ، اذ يمضي متجاوزا هوسرل (الذي كرس له ريكير دراسات بديعة) · فيعود الى نظرية القلب كي يمكن أن يكتشفها ابتداء من بسكال والى فكرة القدرة الابداعية للعاطفة la créativité de l'émotion

وفي اللحظة التي كتب فيها جبرييل مارسل « يومياته الميتافيزيقية » لم يكن قد وجد بعد ـ أو على الأصح ـ لم يكن قد عثر من جديد على الكاثوليكية · نقول ذلك لأن الطابع الاشكالي الذي يميز كتابه ، والذي يبدو لنا جوهريا في كل فلسفة للوجود ، قد تطور بصورة أشد صراحة عندما كان مارسل خارج الدين · ولكن من المناسب أن نقول ان هذا الطابع قد ظل كامنا في فلسفته

حتى بعد تحوله الديني ، واليه يرجع جزء من قيمة هذه الفلسفة . فما هي الأفكار التي تسود فلسفة جبرييل مارسل (مع ملاحظة أننا لا نستطيع أن نتحدث هنا عن أفكار الا اذا توسعنا في معنى هذه الكلمة بحيث يمكن أن تستوعب المشاعر الوجدانية) .

انها فكرتا الأنا والأنت ، وفكرة جسمي ، وفكرة النداء ، وفكرة السر . ذلك لأننا تحدثنا منذ لحظة عن « المشكلة » ، بيد أن المشكلة تتحول شيئا فشيئا الى سر . فنحن لا نستطيع أن نقول شيئا عن أعمق الأشياء ، أعني أنه لا توجد بشأنها قضية يمكن أن تكون مرضية . والواقع أن كل قضية تتضمن مجال الـ « هو » الذي يرتبط بمجال ما يمكن أن نسميه مجال «الناس» le «On» ، مستخدمين في هذه النقطة تعبيرا ينتمي الى هيدجر قبل غيره . ولكننا في حالة امتلاء العاطفة والوجدان ، نتجاوز هذا المجال ، ويكون هناك وجود آخر غير وجودنا ، حاضر في النداء ، دون أن نستطيع اثبات هذا الوجود عقليا . وفي نفس الوقت الذي نكون قد تخطينا فيه مجال الـ « هو » و « الناس » تكون قد تخطينا أيضا مجال « الملك » avoir .

وحين يرد مارسل لحضرة الوجود la présence de l'être اعتبارها أمام أعيننا ، أو بالأحرى أمام شيء قريب كل القرب من الايمان ، يظن أنه يستطيع بذلك تحذيرنا من تأثير التكنيك الذي لا صلة له — في الواقع — الا بالملك . ومن هنا كان عنوان أحد كتبه الذي يضع فيه ماهية الانسان في مقابل مكاسب التكنيك، والذي يتخذ فيه موقف الدفاع عما هو انساني ضد بعض أعمال البشر .

وقد أكد جبرييل مارسل مرارا عديدة أن مسرحه لم يتطور مستقلا عن اهتماماته الفلسفية ، كما أنه لم يتطور موازيا لها ،

وانما تطور ابتداء من منبع واحد بعينه هو الاحساس بسر الكائنات، وبالقيمة .

ويدرس بول ريكير ابتداء من تأملاته التي أوردها في رسالته عن « الارادي واللا ارادي » الانسان المعرض للخطأ ، كما يدرس رمزية الشر ، وذلك في مجلدين هامين يؤلفان مجموعة عنوانها « التناهي والاثم » Finitude et culpabilité . فالنتيجة التي ينتهي اليها المجلد الأول هي أن « امكانية الشر الأخلاقي مشروزة في تركيب الانسان » ، وذلك بعد أن بدأ في هذا المجلد بالكلام عن الأسى الذي يجلبه الشقاء ، ثم انتقل الى فكرة الضعف الوجداني fragilité affective . وفي رأيه أن « الضعف هو الاسم الذي يتخذه اختلال التناسب في النظام الوجداني ، ذلك الاختلال الذي تبحث عن تفسير له خلال عمليات المعرفة والفعل والشعور » وهو يقول ان الوظيفة الشاملة هي الوصل ، غير ان الثنائية الانسانية تعود الى الظهور باستمرار ، وهي تعود الى الظهور خاصة على هيئة القصور limitation والتعرض للخطا faillibilité ومع أن ريكير يفترق عن الوجودية السارترية في أن التقابل بين الوجود في ذاته والوجود لذاته يبدو له غير كاف ، فانه يعترف باننا نعيش انعدام ضرورة الوجود non-nécessité d'exister في الحالة الوجدانية للحزن. وعلى هذا فان العاطفة التي تعد ماهيتها هي تحقيق التوحد فينا ، تبدو في الوقت نفسه على أنها جرح خفي ، وعلى أنها صراع . ومن هنا تظهر رمزية الشر . بيد اننا لا نستطيع أن نسترشد في هذا المجال الذي لا يتفتح هنا الا بمعونة الأساطير ، اساطير العماء الأصل chaos originel واسطورة النفس والجسم ، ورمز الغفران ، واسطورة النفس المطرودة من الفردوس l'âme exilée . ويختتم الكتاب مؤقتا بتأكيد أن الرمز يدعو للتأمل ؛ ويقترح ريكير اقامة انطولوجيا للتناهي ، ولكنه يقول

اننا لا نستطيع أن نتصور الا « فلسفة ذات افتراض مسبق » ففي رأيه أن « الفلسفة التي تتغذى أولا على ما في اللغة من امتلاء ، هي وحدها التي تستطيع بعد ذلك أن تكون غير مكترثة بمداخل اشكالاتها وشروط ممارستها ، وتظل على الدوام حريصة على احالة بناء تسليمها الشامل والعقل الى موضوعات » • وهو يصر على ان في هذا العمل ضربا من الرهان : « فالفلسفة تحاول بالنظر والتأمل من خلال تلك العرضية وضيق الأفق اللذين تتسم بهما حضـــارة التقت برموز معينة ، ولم تلتق برموز غيرها ، اكتشاف معقوليـة أساسها » •

وقد يكون من الطريف متابعة تطور نظرية الوجود في الفلسفة الفرنسية القريبة العهد • بيد أننا لن نقف طويلا عند فكرة فعل الوجود l'acte d'être كما طورتها التوماوية الجديدة عند ماريتان وجيلسون • ليس من شك في أن هذا المذهب قد أثار أسئلة كثيرة بناء على مشكلة تركيب الماهية والوجود كما وضعها جيلســـون بالنسبة الى الموجودات الناتجة عن فعل الوجود ، وبناء على مسألة العلاقة بين الحكم القائم على الوجود وفعل الوجود الذي يتجاوز كل حكم • بيد أننا سنطرح هذه المشكلات جانبا ، اذ أن كل ما نريده هـــو أن نشـــير الى دور الوجـــود في فلســـفات بينها من الاختلاف ما بين فلسفة جانكلفتش Jankélévitch والكييه Alquié فكل منهما يختلف عن الآخر اختلافا عظيما : لأن أحدهما لا عقلي ، والآخر عقلي • ففي كتاب جانكليفتش « الفلسفة الأولى » يتناول فكرة الوجـــود الذي هو مبدأ المبـــادىء متخذا نقطة بدايتـــه من افلاطون أكثر مما يتخذها من برجســـون • أما آلكييه فيبدأ من ديكارت ومن « كانت » على وجه الخصوص لكي يجعل مجال الوجود مفضلا على مجال المعرفة •

وجدير بنا أن نعمل حســـابا ، في تطور هذه الانطولوجيـــا

المعاصرة لتأثير هيدجر الذى ترك طابعه على عدد كبير من أهم الفلاسفة الفرنسيين الشبان ٠

ومن المناسب ايضا أن نذكر الدور الذى تقوم به فكرة الوجود عند سارتر أو على الأقل عند سارتر مؤلف « الوجود والعدم » ٠ غير أن هذه الفكرة تزدوج هنا ، فهناك الوجود فى ذاته والوجود لذاته ، ولكل منهما خصائص مختلفة عن الآخر تمام الاختلاف بحيث يدفعنا ذلك الى أن نتساءل الى أى مدى يجوز لنا أن نطلق عليهما معا كلمة واحدة ٠

ان تأمل « ليفيناس » Levinas متجه صوب الوجود ، وان كان من الأصح أن نقول انه متجه ضد الوجود ، لأنه يعترف بامتياز الموجود على الوجود ، وبذلك يعكس الترتيب الذى وضعه هيدجر ٠ والموجود يتبدى له أساسا على أنه الوجه le visage الوجه الانسانى ، وما نشعر به من وراء هذا الوجه الانسانى ، وما نحس به عند مطالعته ، هو اللاوجه الالهى le non-visage divin

للفيلسوف الألمانى فشنر Fechner كتاب يحمل عنوان : « رؤية النهار فى مقابل رؤية الليل » وهذا العنوان هو خير مانواجه به مؤلفات جاستون جاشلار Gaston Bachelard فهذا الفيلسوف قد شغل أولا ، وظل منشغلا على الدوام ، بفلسفة العلوم ٠ وهو فى هذا المجال يواصل تراث ليون برنشفج مع العمل على تجديده : فهو يواصله لأن ما يريد أن يلقى عليه ضوءا هو الروح العلمية من حيث انها تستبدل بالعالم المعطى لنا عالما من العلاقات ٠ وهو يعارض فى هذه النقطة تفكير مايرسون مثلما كان يعارضه برونشفج ٠ فالعلم لا يبحث عن الاشياء الثابتة stabilités (عن الثوابت) وانما يضعنا وجها لوجه أمام شبكة من العلاقات ٠ كذلك فان باشلار يجدد هذا التراث : ذلك لأن العلم فى تحوله الدائم يضعنا اليوم ازاء حالات منفصلة ولا تماثلية ، وازاء حشد من التعقيدات فى مجال

اللامتناهي في الصغر ، وهذا ما لايوحي لنا به أبدا فكر برونشفج على الرغم مما يتصف به من عمق ومرونة •

ولقد وصل جاستون باشلار الى الفلسفة عن طريق تأمل العلوم ، ونشاطه موجه الى اتجاهين مختلفين ، يبدوان متضادين لاول وهلة على اقل تقدير • فنحن نستطيع أن نعده في المقام الأول مواصلا لتعاليم ليون برونشفج مع تجديدها فى عدة نقاط ، أعنى أنه يعارض كل تصور تبسيطي لمنهج العلوم • فالعلم في جوهره وضع في علاقة : mise en relation ، وهذه العلاقات متعددة ودقيقة ، بل انها تزداد دقة باطراد وهو يعرض أفكاره عن منهج العلوم أول الأمر فى كتابه « الروح العلمية الجديدة Le Nouvel Esprit Scientifique ثم تطويرها على التعاقب فى كتبه : « النزعة العقلية التطبيقية » و « فلسفة لا » و « تجربة المكان في الفلسفة المعاصرة » و« ديالكتيك المدة » و« النشاط العقلي للفزياء المعاصرة» و « مقال عن المعرفة المقاربة » وغير ذلك من المؤلفات العديدة التى تذكر من بينها خاصة كتاب : « المادية العقلية » وها هى ذى بعض الأسماء التى يصف بها منهجه: النزعة العقلية التطبيقية او الحدية terminal كما يسميها أيضا ، والديالكتيكية ، أو المستنيرة ، والتجريبية التكنولوجية ، والديالكتيكية أيضا ، او المادية العقلية أو النزعة العقلية المشتركة co-rationalisme • فمنهجه نزعة مجردة أو مادية مستنيرة ، مادية متعمقة • والروح العلمية انما هي تاريخ حي ، اذ أن صيرورة أي مفهوم محفورة فى هذا المفهوم نفسه ، والمفهوم متأثر بصيرورة ابستمولوجية (معرفية) « فهناك فى أعماق المادية تكنيك يسير جنبا الى جنب مع فكر واع بمعقوليته » فالأمر هنا يتعلق بادراك المادة في كثرة ، وفى طاقاتها المتباينة تمام التباين ، والتى تزداد على الدوام تفاوتا فى المرتبة• وبهذا تولد أنطولوجيا مرهفة أو على حد تعبيره : أنطولوجيا تجتمع

فيها الرقة والقوة • وهو يبين بتحليلاته الدقيقة كيف يتطابق العقل مع التجريبي في محاولة لتجاوز الأنطولوجيا • ولا تعود أية مادة تعرف الا بمجموعـــة ــ تكون أحيانا كثيرة جـــدا ــ من الحالات « التركيبية » structuraux • كما لا يعود الموضـــوع الا التصور الحدى concept limite الذى تتجه نحـــوه طرائق للمنهـــج محددة بعناية فائقة • ولنورد هنا فقرة موجزة :

« أين توجد النويات في الجـــزيء ؟ وماذا تفعل النويات في الجزيء ؟ لا شيء • وأين توجد الالكترونات في الجزيء ؟ الجواب غير دقيق ، فهي توجد هنا وهناك • وماذا تفعل الالكترونات في الجزيء؟ كل شيء • » •

ان الكيميـــاء الكميـــة quantique ــ وهي جهـــاز هائل من المعقولية rationalité ــ تتلاءم ــ على حد تعبيره ــ مع نزعة واقعية نشطة ودقيقة ، وتتحد النزعة المادية مع الديالكتيك بطريقة تختلف اختلافا كبيرا عن طريقة المادية الديالكتيكية ، فلا وجود لجوهر مغلق في ذاته وعلى ذاته ، وانما هنـــاك مايسـميه باشلار مواد متفاعلة مع غيرها ex-stances

فلنقف لحظة : لكي نتذوق الطابع الغنائي لهذا الفكر الدقيق كما يتجـــلى في فقـــرة من كتـــاب « النزعـة العقلية التطبيقية Le Rationalisme Appliqué » الوحدة العظيمة » من نصيب النفوس العظيمة ، وليتصور المرء تلك الوحدة التي يعانيها شخص مثل أينشتين حـــين يرفض مفهـوم المعية simultanéité » وهذه العزلة الأصيلة ، وهذا الانتصار للمعرفة المتسقة يتكرران بدورهما عند مولد الميكانيكا التموجية • فلنحى من جديد تلك العزلة الفكرية التي عاشها شخص مثل لوى دى بروى Louis de Broglie » •

بيد أن هذا لا يعنى أن هذا الفكر المتوحد لا تصاحبه مواجهة

لفكر الآخرين • « ان الفكر ، حتى حين تكتسبه ذات منعزلة ، يحمل طابع المنافسة ، ويواجه الآخرين وهم يراقبونه ويلاحظونه ، ونتيجة لهذه العزلة وهذه المواجهة معا ، كان الفكر عملا travail » ان مجهود التركيب synthèse قائم في كل الأحوال ، في التفاصيل وفي المذاهب • ولا معنى للمفهومات العلمية الا في نزعة تصورية مشتركة inter-conceptualisme وهذا ما يتضح لنا ابتداء من الهندسات اللا اقليدية non-euclidiennes وكذلك في الفزياءات غير النيوتونية non-newtoniennes وفي اتجاهات الكيمياء التي لا تتفق مع لا فوازييه على حد سواء • فهناك نسق مختلفة من النزعة العقلية • ومن الأفكار التي يؤكدها بشلار ، أن هذه النسق تنبثق بواسطة ضرب من الانقلاب خارج مجال الموقف الطبيعي وضده ، فلهذه النسق اذن طابع ثوري • والعلم يتقدم بتقويم المعرفة ، وهذا التقويم يقتضي نفيا وحذفا دائمين ، كما يتطلب توسيعا للأطر : أي انه ابتعاد عن التبسيط désimplification ، وهو فلسفة مفتوحة لأنه فلسفة « اللا » (أي النفي) ولأنه لا يتجه أبدا صوب عناصر نهائية تكون في الوقت نفسه بسيطة • وعلى هذا فان بشلار يعارض النزعة التي تقول بواقعية الأفكار معارضته للنزعة الوضعية • « فلا بد من رؤية جديدة تعمل على تعقيد فلسفة الحركة » وقد لخص موريس كانجيلم Maurice Canguilhem الأفكار الرئيسية لهذا الفيلسوف في بديهيات ثلاث ، البديهية الأولى تتعلق — على حد قوله — بالأولوية النظرية للخطأ ، « ان الحقيقة لا تتخذ معناها الكامل الا عند نهاية خلاف • ولا وجود لحقيقة أولى ، وانما توجد أخطاء أولى فحسب » ومن هنا ننتقل في يسر الى البديهية الثانية ، وتتعلق بالاقلال — نظريا — من قيمة الحدس • اذ ينبغي القضاء على الحدوس ، وينبغي أن يتنازل المباشر l'immédiat عن مكانته للعيني

le concret ومن هنا ننتقل في يسر أيضا الى البديهية الثالثة ، وهي أن الموضوع لا يوجد الا من خلال منظور أفكار متعددة .

وهكذا نجد أنفسنا وقد تجاوزنا النزعتين التجريبية والعقلية معا ، لنؤلف نزعة عقلية رياضية هي في الوقت نفسه نزعة تجريبية ديالكتيكية ، أو هي — على حد قوله — نزعة عقلية حدية terminal متمايزة ومميزة ، أو هي ديالكتيك مادي جديد ، ديالكتيك شامل enveloppante . والواقع أن روح الهندســـة ، حيـن نتعمقهـــا تصبح هي نفسها روح اللطافة esprit de finesse . وستكون مهمة بشلار هي تحديد سمات النشاط العقلي في عمله المزدوج الذي يشمل تجريد الموضوعات وصبغها بصبغة عينية في الوقت ذاته . ان كل فكرة محددة هي فكرة جرت عليها عملية تحديد . ونظرا الى أن العلم ديالكتيكي ، فهو حوار لا ينقطع ، يؤلف في نزعته العقلية المشتركة corrationalisme مفهـومات متبـادلة inter-concepts هي أحداث عقلية . وينبغي على نقد العلم أن يحافظ دائمـــا على أحوال الدهشة التي تطرأ على العقل ، وهكذا يؤلف ذلك النقد ما يسميه باشـــلار بالأنطولوجيا المرهفـة délicate ، وهي نوع من الديالكتيك الهيجلي المصغر ، يتجـاوز كل أنطولوجيـا بمستوياته المتقاطعة المتعددة ، ويكون مجالا من المعقولية تزداد المراتب فيـه تدرجا على الدوام . هذه الأنطولوجيا المرهفة هي مايسميها أيضـا بالانطولوجيا الطليقة déliée ، وهي فلسفة مادية نقية ، ما دام يضع في مقابل النزعة العقلية المجردة ، نزعة مادية مستنيرة ، نزعة مادية بمعقولة . بل ان العنصر نفسه يكتسب خصـائص تركيبية synthétisants ، وتصاغ جميع التصورات صياغة جديدة . ومن هنا كان باشلار حريصا على بيان أن العلم لم ينته قط ، وأن نشاطه انما هو عمليـة نسـيج وتفكيك للنسـج لاتقف عند حد . وهــذا النشاط لا يمكن أن يتم الا باتحاد أولئك الذين يشتغلون بالعلم .

وهنا أيضـا نجـد مظهرا من مظاهر النزعة العقليـة المشـتركة :
corrationalisme .

والامر الذي يدعو الى العجب هو أن هذه الأفكار العامة ليست أفكارا عامة على الاطلاق ، وانما تستخلص دائما من الاحتكاك بوقائع علمية محددة ، وقد أتى عرض باشلار لأفكاره هذه ، في مبدأ الأمر ، في سياق بحثه للعمليات التي يقوم بها الفزيائي وهو يضع نظرية الحرارة ، وعندما عرض هذه الأفكار ، اهتدى اليها ثم أخذ يعمم بحثه فدرس تجربة المكان في الفزياء المعاصرة ، وفي أحد مؤلفاته التالية عكف على موضوع الحدوس الذرية intuitions atomistiques بيد أن نقطة البداية في تأملاته كانت دائما مشكلة محددة .

ولكن ما الذي يتم التعبير عنه في التخيل الشاعري بالذات، الذي يسميه باشلار تخيل المادة ؟ وما المادة ، مأخوذة الآن لا من وجهة النظر العلمية التحليلية ، ولكن من وجهة النظر الذي يمكن أن نسميها أصلية وتركيبية ؟ انها العناصر : الماء والنار والهواء والتراب .

فالخيال الشاعري للمادة انما يتصل بالطابع الاولي لهذه العناصر الاولية ان جاز هذا التعبير ـ مدركا ما فيها من خفة ، وسيولة ، والتهاب على التوالي ، ومدركا آخر الامر تلك الاحلام الأرضية الثقيلة . وعندئذ يكون لزاما على ناقد الشعر ان يكشف عن ذلك الخيال الرباعي للمادة عند كل شاعر . وينبغي فضـلا عن ذلك اكمال هذه المحاولة الأولى بتوجيه الانتباه الى المكان كما يراه الشعر .

فهل يمكن أن تقوم اتصالات بين رؤية النهار ورؤية الليل ؟ يبدو أن ذلك ممكن بالفعل ، وفي الكتب التي اعقبت ذلك الكتاب

الذى يعد من اروع المؤلفات فى ميدان الملاحظة المنهجية ، وهو : « الروح العلمية الجديدة » أى فى « النزعة العقلية التطبيقية » وفى « المادية العقلية » ، وفى « النشاط العقلى للفزياء المعاصرة » يشبع بشلار هـذه الحاجة الى الوحدة فى فقرات عديدة . فهو يستعيض عن فكرة « الكل » tous ، تلك الفكرة التى تكون واضحة تمام الوضوح حين تقوم بتلخيص الاحصاء الذى تكون قد فرغنا منه لموضوعات مجموعة ما ، بفكرة غامضة مختلطة ، هى فكرة « الكل غير المحدد » tout indéfini . وبقولنا ذلك نرضى العقل وخيال المادة فى وقت معا . والواقع أن بشلار ، فى كل الاتجاهين اللذين سار فيهما ، يدرك دائما شيئا يتجاوز ما هو معطى للانسان العادى ، فهو يريد أن يحتفظ فى آن واحد ـ بما هو قيم فى النشاطين المتكاملين ، وأن يظل ـ فى آن واحـد ـ محتفظا بانسانيته المزدوجة التى جمع بعمق بين طرفيها : أعنى بين انسان النهار وانسان الليل .

وعلى أساس هذا الاتحاد نستطيع أن نفهم كتابيه : « حدس اللحظة » و « فلسفة لا » فاللحظة التى هى تركيب structure عاطفى للمتناقضات هى احدى نقاط الالتقاء بين النشاطين . والسلب الجوهرى هو الذى يتيح لنا ربطهما الواحد بالآخر بالجمع بين مصير المعرفة ومصير الخيال ، اعنى المصير المزدوج للانسان . ولكن ، لكى يتم ذلك لابد من ضرب من المحاكاة mimétisme ونوع من الغريزة ، أو على الاصح من الحدس ، ومن التقليد الذى يسمح لنا بأن نجمع فى انفسنا بين أدق مايوجد فى اختراعات العالم ، وأعمق ما يوجد فى خيال الشاعر سواء أكان ثقيلا أم هوائيا خفيفا .

وقد كان كتاب ريموند روييه Raymond Ruyer الأول كتابا ان لم يكن ذا نزعة مادية ، فهو على الاقل ذو نزعة عقلية

intellectualisme متطرفة ترمي الى ربط الواقع بالتركيب على نحو عميق . ففي أعماق الواقع تخطيطات متحكمة schèmes dominateurs يتعين علينا أن نستخلصها ، وهو يتصور الروح على أنها في جوهرها ما ينبغي أن يستخلص هذه الموضوعات الأساسية ، ولقد ظلت رؤية العالم عند ر . روييه تتسع باستمرار ، وبدا له الواقع متجاوزا للتخطيطات التي رسمها له في البداية تجاوزا كبيرا . وطرأ من التحول على ذلك الذي كان صاحب نزعة آلية وشكلية ما جعله يسمى أحد كتبه الرئيسية « النزعة الغائية الجديدة » Néo-finalisme وهو يبين لنا في هذا الكتاب أننا لا نستطيع أن نتصور بطريقة آلية عمل الطبيعة الذي هو تطور النوع ، ولا ذلك العمل الآخر الذي هو تطور الفرد . وفي مثل هذه الفلسفة تسترد فكرة الغريزة مكانتها . وفي الوقت الذي اتخذت فيه تلك النظريات المسماة بنظريات التحليل المعرفي مثل هذه الأهمية ، نراه يبين لنا مالا يمكن رده الى هذا التحليل ، سواء في الغريزة ، وفي العقل . فهناك مجموعات كلية عضوية totalités organiques ، لا نصل أبدا الى أية فكرة عنها بواسطة التحليل الذهني البحت . والواقع أننا نستطيع أن نقارن مجهوده الى حد ما بمجهود بأشلار . ولكننا نستطيع أن نقول ان بشلار قد سعى ، منذ لحظة معينة ، الى تحقيق هذين المطمحين ، وأعني بهما ادراك ماهية النشاط العلمي ، وادراك ماهية النشاط العملي ، وادراك ماهية النشاط الشعري في نفس الآن . أما روييه فقد استبدل — شيئا فشيئا — بالرؤية البنائية التركيبية للعالم — تلك الرؤية التي يكاد مظهرها أن يكون ماديا ، حتى وان كانت في جوهرها صورية — استبدل بهذه الرؤية رؤية أخرى للعالم تقترب أحيانا من رؤية برجسون ، وهي رؤية ليست شاعرية بكل تأكيد ، ولكنها ميتافيزيقية بالمعنى الخاص لهذه الكلمة ، اذ تجعلنا نتجاوز كل فيزياء وكل

فسيولوجيا . وفى هذا عمل يمكن أن تقارنه ـ الى حد ما ـ بعمل دريش Driesch .

ويسيطر الآن فيلسوفان عظيمان من فلاسفة الماضي هما ديكارت وهيجل على عدد من المناقشات الفلسفية التى تدور فى الوقت الحاضر . ففى فرنسا قام اتجاه يمكن أن نسميه احياء للهيجيلية . ولقد كان كتاب « فينومينولوجيا الروح » Phénoménologie de l'Esprit هو الذى استرعى الانتباه بوجه خاص ، وان كان أ . كواريه A. Koyré قد خصص مقالا لفكرة الزمان عند هيجل ، بصورة أعم . ويبين كواريه فى هذا المقال أن المستقبل ـ فى التصور الهيجلى للزمان ـ هو اللحظة الحاسمة ، وهو الذى يتمتع ـ ان صح هذا التعبير ـ بمكان الصدارة . وفى عام ١٩٤٧ ظهر الكتاب العظيم الذى ألفه الكسندر كوجيف Alexandre Kojève تحت عنوان : « مدخل الى قراءة هيجل » وهو ملخص لمجموعة المحاضرات الدراسية التى ألقاها فى « مدرسة الدراسات العليا » . ويتحد تأثير هيجل بالطريقة التى يعرضه بها كوجيف بتأثير هيدجر . وعلى حين كان الباحثون يؤكدون بصفة عامة ، تحت تأثير اكتشاف كتابات هيجل اللاهوتية الاولى ـ أهمية الطابع الدينى للهيجلية فان ، كوجيف يعرض علينا هيجل الذى يحيا فى المحايثة l'immanence الذى هو ملحد فى نهاية الأمر . وانه لمن العسير، قطعا ، أن يختارالمرء بين هيجل صاحب نزعة وحدة الوجود ، أو النزعة المؤلهة من جهة ، وبين هيجل الملحد من جهة أخرى . وهذا راجع الى طبيعة الحل الهيجلى نفسه ، ذلك أن « الروح » هى التطور عند هيجل . وهذه الروح لا يمكن أن تكون ـ فى نظر كوجيف ـ الا روح الانسان ، بل هى فى أعماقها ـ وفى نهاية المطاف ـ روح هيجل الانسان . وكما يختتم نابوليون ـ التاريخ الانسانى ويغلقه فى نظر هيجل ، فكذلك يختتم هيجل تاريخ الفلسفة ويغلقه . ولكن قد نجيب على ذلك بأنه اذا

صح هذا ، الا يكون راجعا الى أن الروح المطلقة قد تجسدت في هيجل بحيث ان هيجل يختم تاريخ الفلسفة في الظاهر فحسب ؟ أن ما يختم تاريخ الفلسفة هي الروح المطلقة التي لا يعد هيجل الا متحدثا باسمها . ويمكن أن تمضي المناقشة على هذا النحو : فهي ترجع الى طابع الاجابة الهيجلية نفسه .

بيد أن هذا ليس هو كل ما يمكن أن نستبقيه في هذا الموجز السريع جداً من محاولة كوجيف العظيمة ، فكوجيف ينكر انكارا مطلقا امكان تطبيق الديالكتيك على الطبيعة ، وسيكون هذا الانكار سمة من سمات الوجودية الفرنسية ، فتلك صفة مشتركة بين كوجيف وسارتر ، بل انه ليس من المحال افتراض وجود تأثير لكوجيف على سارتر .

أما الشرح الذي قدمه جان هيبوليت Jean Hyppolite لكتاب « فينومينولوجيا الروح » والذي يصاحب ترجمته الممتازة لهذا الكتاب ، فلا يأتي باجابة حاسمة على المشكلة التي اثارتها المناقشة بين كوجيف وخصومه . فمن المؤكد أن هناك ميلا عند جان هيبوليت لتأكيد نزعة هيجل الانسانية ، أعني لتأييد حل محايث immanente للديالكتيك ، ومع ذلك فان هيبوليت يرى أن عدم اتخاذ موقف حول هذه النقطة وترك السؤال مفتوحا ، أقرب الى فكر هيجل . وبدلا من الاجابة على هذا السؤال نراه يتمسك بالعمليات الجوهرية في الفكر الهيجلي وأعني بها التوسط la médiation والسلب الأساسيين للتصور الهيجلي للوجود .

وانا لنعلم مدى تباين الآراء حول مصدر هيجل في فرنسا ، بين أولئك الذين يبحثون عن أصل هذا الفكر في الظروف الاجتماعيه والتاريخية ، وأولئك الذين يلتمسون هذا الاصل في الظروف الدينيه . وكذلك ينبغي ان نحسب حسابا لشعور ،

ولذلك الاتحاد الحميم بين شلنج وهيجل وبين هيلدرلن Hölderlin ولكن ليس موضـوع الأصـل الأول لتفكيره هو وحده سبب هذا التباين فى الآراء • فمن الممكن أن يحدث هذا التباين أيضـا حول موضـوع نهاية هذا التفكير . فما هو ذلك التحقق للفكرة l'Idée الذى هو نهاية الفلسفة الهيجلية ؟ ربما كانت أسهل اجابة هى أن نقـول انهـا « الروح الـكلية Geist على حـد تعريف هيجـل لهـا • ولكن ربمـا أصر المـرء على معـرفة الطريقة التى تدرك بها هذه الروح الكلية : هل هيجل الانسان هو الذى كونها وفقا لروح نابوليون ، كما تصورها هيجل ؟ هل هى « الكتاب » أعنى المجموع الذى يكونه كتاب « فينومينولوجيا الروح » وكتـاب « المنطق » ؟ هـاتان هما الاجـابتان اللتـان يميل كوجيف الى تقديمها . وفى هذه الحالة يكون هيجل ، بروحه وكتابه ، هو الذى سيختم التاريخ ، ولكننا نرى مافى مثل هذه التاكيدات من عيوب ، ومن ثم فاننا نرجع الى تلك الفكرة القائلة بأن مايؤلف نهاية التاريخ هو هذه الروح الكلية التى ينبغى تحديدها ، والتى تظل بالضرورة غير محددة ، بحيث نجد أنفسنا ازاء ضرب من الاحراج l'aporie حين يتعـلق الأمر بفـكر هيجل عن نهـاية التـاريخ ، كما نجد انفسنا ازاء الاحراج نفسه حين يتعلق الأمر بفكر ارسطو عن الوجود •

وحين نتأمل فكر ماركس ، نجد انفسنا ازاء مصاعب مماثلة. فهذا الفكر يسود قطاعات متعددة من الفكر المعاصر • وان يكن ذلك بصورة متباينة الى حد ما . فهنا تثار من جديد مشـكلة نهاية التاريخ . وهل نستطيع ان نتصور هذه النهاية للتاريخ ؟ لقد كرس كثير من اللاهوتيين كتبا شـائقة لدراسة ماركس ، وفكرتهم طبعا هى أن اجابة ماركس ليست مرضية على الاطلاق. ولكنهم ابدوا احيانا فى أبحاثهم نزاهة عظيمة .

وهنا ينبغي أن نضع في اعتبارنا ، من ناحية اخرى ، أن كثيرا من الذين اجتذبتهم الماركسية قد ابتعدوا عن صورتها الأرثوذكسية (الملتزمة بالأصل) • وذلك بالرجوع الى كتابات ماركس الاولى ، وهذا يصدق على مجموعة من الكتاب الذين لا يؤلفون مدرسة بالمعنى الصحيح ، ونستطيع أن نذكر منهم ك • أكسلوس K. Axelos وشاتليه Chatelet وهو أكثر تطرفا في معارضاته بمعنى ما — وفوجيرولاس Fougeyrollas ومن قبلهم لوسيان جولدمان Lucien Goldman وفضلا عن ذلك فان هذه الأفكار تعود على هذا النحو الى الالتقاء بتلك الأفكار الأخرى التي وردت لدى الوجوديين سارتر وميرلوبونتي من جهة ، والتي وردت في كتابات ج جرفتش G. Gurvitch من جهة أخرى •

فلنذكر الجهد الذي بذله لوسيان جولدمان لاستخلاص نماذج مختلفة للنظر الى العالم ، وعلى الأخص النظرة المأساوية التي يراها متمثلة في القرن السابع عشر عند بسكال وراسين من جهة ، وفي القرن العشرين في نظرية المأساوي théorie du tragique كما يعرفها لوكاتش Lukacs من جهة أخرى •

وبطبيعة الحال فان المكانة التي يوليها لفكرة « الرهان » عند بسكال ، وكذلك المقارنة التي يعقدها بين الرهان وبين موقف الماركسية هما أمران قابلان للمناقشة ، ومع ذلك فان هذا المجهود جدير بالتنويه على أقل تقدير •

ولقد ألمعنا من قبل الى أن تأثير هيجل كان له دوره في تكوين الوجودية الفرنسية • ومن الحقائق الواقعة أن سارتر ظل يؤكد طويلا أن فكره يرتبط بهيجل أكثر من ارتباطه بكيركجورد ، وهذا بلا شك هو الذي كان ميرلو بونتي يؤكده دائما • غير أن فكرتي

السلب والوجود قد طرأ عليهما تحول عميق حين انتقلنا من هيجل الى سارتر، كما أن سارتر، ينكر الافتراض الاساسي في الهيجلية، وهو افتراض الروح المطلقة التي يتم فيها التوفيق بين الوجود في ذاته والوجود لذاته. ومع ذلك فهناك تأكيدات هيجلية في جوهرها مثل هوية الداخل والخارج . اما كيف يمكن أن يظل تأكيد هـــذه الهوية قائما ، في نفس الوقت ، مع التأكيد الكيركجوردي للسر ، فتلك مشكلة قائمة ، وستظل قائمة في المستقبل . ومهما يكن من امر فان التأكيد الأول (هوية البـاطن والخارج) هو الذي يمثل مركز الصدارة عند ميرلو — بونتي .

ولم يكن لتعـليم كوجيف تأثير في الوجودية فحسب ، بل كان له تأثير أيضا فيهـا يمكن أن نسميه بالبناء الفلسفي التحتي substructure philosophique لأفكار ريمون كينو Raymond Queneau وجورج باتاي Georges Bataille ومن المؤكد أن فكر باتاي لا يمكن أن يرد الى ضرب من النتيجة المترتبة ، على فكر هيجل، غير أنه وجد في هيجل ، كمـا وجد في نيتشه في الوقت نفسه — ما يغذي به قلقه .

واذا شئنا ان نربط فـكر باتاي بالفصل الذي كتبه هيجل عن « شقاء الضمير » فاننـا نستطيع أن نربط فـكر الأب فيسار Fessard بالفصل الذي كتبه هيجل عن « السيد والعبد » وهنا أيضا تظهر لنا أهمية تأثير كوجيف ، وكذلك يتبدى تأثير هيجل أيضا ، على نحو مباشر . فالتاريخ الانساني يقدم لنا مجموعة من الأوضاع ونقائض الأوضاع . ونستطيع أن نقول الى حد ما — ان المسيحية تؤلف منها مركبا كما هي الحال عند بسكال . والمجموعة الأولى من الوضع ونقيضه التي يوضحها الأب فيســار مبتدئا من القـديس بولس ، تتـالف من اليهودي والمسيحي . أما المجموعة الثانية التي يضاف فيها هيجل الى القديس بولس فهي مؤلفة من

السيد والعبد • والمجموعة الثالثة التى تتخذ اهميتها على الأخص فى كتابه الأخير « الواقع التاريخى » L'Actualité Historique فتتالف من الرجل والمرأة • وفى كل مرة يرى فيسار أن المسيحية هى التى تقدم حلا للمشكلة التى يثيرها الوضع ونقيضه أعنى انها هى التى تقدم المركب la synthèse •

ونستطيع أن نقول ان ثمة حركة ديالكتيكية تجعلنا ننتقل من تفكير كوجيف الالحادى الى الفكر الدينى عند الأب فيسار •

وترتبط المحاولة العظيمة التى اقدم عليها اريك فايل Eric Weil بتأثير هيجل الى حد كبير • فهو يعرض علينا تاريخ الفكر بأسره ، متوسعا فى النظرة الهيجيلية الى الأمور ، وآخذا فى اعتباره أن تاريخ الفكر هذا لم يتوقف عند هيجل • ولهذا كان لا بد له من أن يخلق مقولات ليبين كيف أن نظرية للفعل كنظرية ماركس ، ونظرية للتناهى والوجود كنظرية هيدجر ، قد أطالتا هذا التاريخ بأن أتاحتا اتخاذ نظرة اليه تختلف فى ظاهرها كل الاختلاف عن نظرة هيجل • والواقع أن ما تتسم به هذه المحاولة من عمق وغزارة فى المعلومات تجعل من كتاب اريك فايل « منطق الفلسفة » : La Logique de la Philosophie واحدا من أهم الكتب فى الفكر الفرنسى المعاصر •

قلنا ان فيلسوفا آخر يسيطر على تطور الفكر المعاصر ، وهذا الفيلسوف هو ديكارت فلقد أنشأ فرديناند آلكييه Ferdinand Alquie فلسفته التى يمكن أن نسميها انطولوجيا ، أو فلسفة عن الوجود ابتداء من تأمله لديكارت ، ومن كتب آلكييه كتاب عنوانه « حنين الوجود » La Nostalgie de l'être • وهذا الحنين جوهرى — فى نظره — بالنسبة الى الميتافيزيقا ، والميتافيزيقا تتالف أولا عن طريق تأكيد وجود مجال لا تستطيع العلوم أن تتصدى له • فوراء كثرة الاتجاهات العلمية ، هناك شئ فريد

لا يمـــكن التعرض له الا بعد رفض الأجوبة الجزئيـة والوضـعية جميعا .

وكما استطعنا ان نبين وجود نشاط مزدوج عند باشـلار ، فكذلك نستطيع أن نبين وجود نشاط مزدوج فى مؤلفات فرديناند آلكييه ، فقد أدى به تقـاربه مع السرياليين الى تخصيص كتـاب للمذهب السريالى . أما الطريقـة التى يجمع بهـا بين احترامه لديكارت وارتباطه بأندريه بريتون، أعنى توضيحه لأولوية العقل، وافساحه المكان لكل ما هو لا عقل فى الانســان .. فهذه مشكلة من العسير حلها ، ولكن يمكن ان نحلها اذا فكرنا فى أن هذا اللاعقل نفسه ليس فى نظره الا علاقة على شىء يتجاوز العقل العادى ، وهذا الشىء هـو الوجود وعلى هـذا النحو نستطيع أن نبلغ ما نســميه نقطـة تطابق un point de coïncidence فى فكر فرديـنـان آلكييه .

وما دمنا بصدد الحديث عن ديكارت ، فمن المناسب أن ننوه بالعمـل العظيم الـذى قام به موريس جـيرو Maurice Gueroult والصفة المميزة لهذا العمل فى مبدأ الأمر هى الأهمية التى يعزوها فى تاريخ الفلسفة الى تركيبات المذاهب structures des système فسواء أكان فكر موريس جيرو ينطبق على ديكارت أم على مليرانش او على ليبنتس ، فانه يرى أنه لا وجود لحقيقـة بالنسبة الى مؤرخ الفلسفة خارج تركيباتهـا . غير أن هذه الحقيقة تتبدى على أنحاء مختلفة وفقا للفلاسفة . ولا شك ان ديكارت مثل ممتاز يمكن أن نبين عن طريقـه كيفية استخدام هذا المنهج ، بيـد انه لن يكون منهجا بحق ، ولن يكون المنهج الصحيح ، ان لم ينطبق ايضا على فيلسوف مثل مليرانش يعد الـكشف عن هذا المنهج عنده أصعب كثيرا . ومن الممكن فى أحوال كثيرة أن نصف التفسير الذى قدمه آلكييه لديكارت بأنه وجودى . ولقدسبق أن أكدنا أهمية الجانب

الأنطولوجي من هذا التأويل، ومع ذلك يظل من الصحيح أن ما كان يتحدث عنه آلكييه هو ديكارت الانسان • أما موريس جيرو فيبدو أنه لا يوافق على ابراز الانطولوجيا كما فعل آلكييه ، ولا على ابراز العناصر الوجودية• واذن فما يأتي في المقام الاول عنده هو الطريقة التي يكون بها المذهب مذهبا ، اعنى تركيبه (أو بناءه) • وابتداء من هذا يرى أن البرهان الأنطولوجي ليست له تلك الاهمية التي أضفاها عليه معظم شراح ديكارت ، ويكفي ان نقرأ ديكارت بالترتيب الذي يضعه هو نفسه لأفكاره لكي نرى أن ذلك البرهان (الانطولوجي)ليس هو البرهان الاساسي ، بل انه يفترض البراهين الأخرى ، وأن الحجة التي نثبت بها أن الله موجود بذاته ليست حجة لها وجود بذاتها •

***

ما من فلسفة مليئة بالمواهب الشابة في اللحظة الراهنة كالفلسفة الفرنسية اليوم • ويكفي أن نتأمل مرونة جانكلفتش الساخرة ، واللاهية المهموزة، والقوة الباترة التي يتمتع بها ريمون هارون Raymond Aron ، والحكمة التي اكتسبها آلكييه نظير ما خاضه من معارك ، والتركيبات القوية التي أوردها روييه في كتابه الأخاذ المثير للدهشة « مبادىء البيولوجيا النفسية » Eléments de psycho-biologie • • • يكفي أن نتأمل هذه الأعمال جميعا لندرك أنها مبشرة بخير كبير • فللفلسفة الفرنسية دور تؤديه ، فيما بين الأعماق الحقيقية التي يصل اليها هيدجر ، وان تكن تلك أعماقا سفسطائية أحيانا ، وبين الفلسفات الانجلو سكسونية التي هي قوية بطبيعتها ، وان تكن الآن متورطة ومثقلة بثرثرات الوضعيين (ثرثرات ضد الثرثرة) وبنزعة طبيعية تهدد بالقضاء على الحس الميتافيزيقي الذي كان يتمتع به على مستوى عال فلاسفة من أمثال رويس وجيمس وبيرس ، وديوى في معظم مؤلفاته ، غير أن الفلسفة الفرنسية لا تستطيع أداء هذا الدور الا

اذا ظلت مخلصة لنفسها ، ولتراث هو تراث مين دى بيران وبرجسون ، مثلما هو تراث ديكارت • وهنا أيضا يسمل الزمان عمله — فمن وراء اعتراف سارتر بهوسرل نلمح قناع ديكارت من بعيد ، كما أن آخرين غيره يواصلون فكر بسكال على أنحاء مختلفة: فبعضهم يطور جانب « اللاعقل irraison » والبعض الآخر يطور جانب الايمان •

وليس من شك أن تفككا سيحدث بين العناصر المثالية والعناصر الواقعية الموجودة فى فلسفة هيدجر ، بل فى فلسفة هوسرل ، وفى امتداداتها عند سارتر وميرلو — بونتى • ومع ذلك تظل هناك أفكار تصلح نقاط بداية قيمة ، هى أفكار سارتر عن الوعى بوصفه أمرا واقعا facticité ، ومن حيث أنه متجه نحو العالم الخارجى ، وتحليله لفكرتى المسكن والقيمة ، وكذلك تحليلات ميرلو — بونتى المتعلقة بجسم الانسان الخاص وتحليلاته للشىء ، وهى التحليلات التى تتحد فيها الفينومينولوجيا بنظرية الشكل (الجشتالت) • واذا كنا نستطيع منذ الآن أن نتكهن بتفكك العناصر الواقعية والعناصر المثالية فى هذه الفلسفات ، الا نستطيع أن نتكهن أيضا بانه سيأتى اليوم الذى يمكن فيه لهذه العناصر أن تتحد من جديد فى اندماج أشد جرأة وانسجاما ، بحيث يتسنى لنا حينئذ أن نتجاوز بصفة نهائية مستوى المثالية ، ومستوى الواقعية المادية على السواء ؟

وفى هذه اللحظة التى تنبثق فيها — فى العالم أجمع — فلسفات جديدة لتأخذ حظها من الانتشار ، والتى تعود فيها انجلترا من جديد الى تراثيها العظيمين : التجريبى والمثالى ، ممتزجين امتزاجا وثيقا ، وتسترد فيها أمريكا ، التى كانت الى عهد قريب متورطة فى ذيول البرجماتية ، والوضعية المنطقية — روحها الحقة التى كانت هى أصل البرجماتية نفسها ، ولكن على نحو جديد وحين

تضفي روسيا طابعا ديالكتيكيا على «المادية الديالكتيكية» وتتخلص من مفهومات أصبحت لا تكاد تقل سكونية وجمودا عن مفهومات النزعة الروحية القديمة ، وفي اللحظة التي يستطيع فيها بعض الفلاسفة الألمان — بعد أن يتخلصوا من الوحوش الضارية ، أن يدعوا ملائكة التأمل تحلم في أنفسهم (وان لم يكن هذا سوى أمل ضعيف ، أمل مقرون بالقلق) — واذا كنا لا تذكر بلادا أخرى ، فليس معنى ذلك أننا لا نفكر فيها (ألم يستطع بلد من أصغر البلاد ان يعطي للعالم كيركجورد ، ذلك الفيلسوف الذي كان تأثيره مرشدا وموجها لعدد كبير من الأذهان ؟) — في هذه اللحظة يجمل بنا أن نمعن النظر فيما يمكن أن تسهم به فرنسا في تكوين أنماط جديدة من التفكير •

محتويات الكتاب

دار الكاتب العربي للطباعة والنشر
بالقاهرة
« فرع الساحل »